METAPHYSIK
UND
ANTHROPOSOPHIE

IN IHRER STELLUNG ZUR
ERKENNTNIS DES ÜBERSINNLICHEN

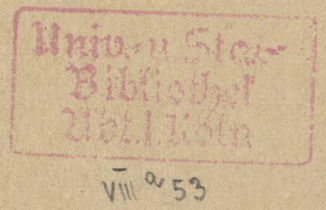
VON

ARTHUR DREWS
A. O. PROF. DER PHILOSOPHIE AN DER TECHNISCHEN
HOCHSCHULE ZU KARLSRUHE

*

BERLIN
GEORG STILKE VERLAG
1 9 2 2

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1922 by Georg Stilke, Berlin



Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 7
Die Metaphysik in unserer Zeit 9
Die Realität des Bewußtseins 41
Die Erkenntnis des Übersinnlichen 63
Das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie 101

VORWORT

Die hier abgedruckten Aufsätze sind unabhängig voneinander entstanden. Sie behandeln jedoch alle im Grunde denselben Gegenstand, die Erkenntnis des Übersinnlichen, wie diese nicht bloß in der Metaphysik, sondern neuerdings auch in der Theosophie und Anthroposophie sich ausspricht. Der ungeheure Einfluß, den insbesondere die Anthroposophie Rudolf Steiners in unserem Geistesleben zu gewinnen scheint, und der Zauber, den sie vor allem auch auf die studierende Jugend ausübt, nötigen dazu, sie einmal auf ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hin zu prüfen und an diesen ihre gänzliche philosophische Unhaltbarkeit nachzuweisen. Die an meine Vorträge über Steiners Lehre sich anknüpfenden Aussprachen haben mir, wenn etwas, so das eine gezeigt, wie arg es trotz aller seit zwei Menschenaltern darauf verwandten Mühe der Universitätsphilosophie um die erkenntnistheoretische Schulung unserer Gebildeten bestellt ist. Die Anhänger Steiners haben weder eine Ahnung von meiner eigenen noch überhaupt von Erkenntnistheorie, sondern schwören nur einfach kritiklos auf den Wirrwarr, den ihr Meister ihnen in seiner „Philosophie der Freiheit“ als erkenntnistheoretische höchste Weisheit vorsetzt. So mußte der Kern meiner Ausführungen ihnen notwendig unverständlich bleiben, und man redet aneinander vorbei, weil es an dem gemeinsamen Boden zur Verständigung mangelt. Hier ist ihnen nun die Gelegenheit geboten, ihren eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt an demjenigen eines Gegners nachzuprüfen. Sie werden sich diese hoffentlich nicht entgehen lassen und daraus die Veranlassung nehmen, ihren Standpunkt besser als bisher erkenntnistheoretisch zu unterbauen.

Die hier gebotenen Darlegungen sind in der Hauptsache nähere Ausführungen dessen, was ich in meiner jüngst erschienenen

„Einführung in die Philosophie. Die Erkenntnis der Wirklichkeit als Selbst-Erkenntnis“ (Stilkes Verlag 1921) zum Teil nur angedeutet habe, und verfolgen das dort Entwickelte nach bestimmten Richtungen weiter. Über meine Stellung zur gegenwärtigen Philosophie habe ich mich näher in meiner „Geschichte der Philosophie im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts“ (Sammlung Göschen) sowie in dem Bändchen über „Die deutsche Philosophie der Gegenwart und des Auslandes“ (ebenda) ausgelassen, während der Aufsatz über Hegel, einen Denker, der ja auch in der Anthroposophie eine hervorragende Rolle spielt, meine Darstellungen dieses Philosophen in der „Geschichte der Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts“ sowie in der „Einführung“ ergänzt. Eine genauere Behandlung der Frage nach dem Wesen des Ich und der Bedeutung des Cogito ergo sum in der neueren Philosophie habe ich in meinem Buche über „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (1897) geliefert.

Karlsruhe, im November 1921.

Prof. Dr. ARTHUR DREWS

DIE METAPHYSIK IN UNSERER ZEIT

Metaphysik heißt die Wissenschaft vom Sein, von der Beschaffenheit oder dem Wesen der Wirklichkeit als solchen, die Lehre von den Urgründen der Erfahrungswelt, in welcher alle übrige Erkenntnis erst ihren Abschluß findet, die Krönung des Gebäudes der Wissenschaften, die Grundlage der gesamten philosophischen Weltanschauung. Daß eine solche Weltanschauung nur als metaphysische möglich sei, ist bisher die allgemeine Anschauung gewesen. Allein ebenso allgemein ist heute die Ansicht, daß es eine Metaphysik nicht gäbe und nicht geben könne. Also besäßen wir auch keine philosophische Weltanschauung? „Wer auf Metaphysik verzichtet“, sagt der Basler Philosoph Karl Joel in seiner Rede über „Die philosophische Krisis der Gegenwart“ (1914) „verzichtet auf eine Weltanschauung, denn er verzichtet auf eine letzte geforderte Einheit aller Erkenntnis, die Subjekt und Objekt alles Erkennens umschließen und darum den Ausgleich von Geist und Welt suchen muß.“ Unsere Zeit aber setzt ihren Stolz darin, sich metaphysischer Gedankengänge möglichst zu entschlagen. Sie hält die Metaphysik für ein unmögliches Hirngespinst und brüstet sich mit dieser Einsicht in die Wertlosigkeit aller sog. metaphysischen Erkenntnis. „Die Schemen der metaphysischen Erkenntnisse zu zerstören“ erklärt Dilthey für die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie. Und daß die Metaphysik keine Wissenschaft sei, ist eine der Grundüberzeugungen der meisten heutigen Philosophen. So hätten wir zwar also eine Philosophie, aber eine solche ohne Weltanschauung?

In der Tat ist dies der Eindruck, den man vom Anblick unserer gegenwärtigen Philosophie empfängt. Sie ist anscheinend nicht mehr, was sie einstmals war: Wissenschaft des Allgemeinen, Einheitswissenschaft, eine wissenschaftliche Begründung und Erforschung der Wirklichkeit als solchen, der Versuch, einen Stand-

punkt außer und über den Ergebnissen der Einzelwissenschaften zu gewinnen, von dem aus angesehen der verwirrende Haufen unserer übrigen Erkenntnis sich zu einem übersichtlichen und sinnvoll gegliederten Ganzen, zu einem harmonisch in sich zusammenhängenden System von Begriffen ordnet, in welchem jedes seine ganz bestimmte Stelle einnimmt. Wie in unsere sonstige Wissenschaft, so ist auch in die Philosophie der Gegenwart der nüchterne, kühl berechnende und unerbittliche Geist des Fachwissens eingezogen und hat die frühere Einheit in eine Vielheit von unzusammenhängenden Einzelfächern auseinandergesprengt.

Man weiß, was diese Besonderung in den übrigen Wissenschaften bedeutet: Zerfall der großen Wissenschaftsgebiete in immer kleinere Sonderwissenschaften, Lockerung der früher bestehenden Verwandtschaftsverhältnisse der Wissenschaften, Verengerung des Gesichtsfeldes bei wachsender Erkenntnis der Besonderheiten, ein Verschwinden der großen Richtlinien und Ideen, das infolge der hierdurch bedingten immer entschiedeneren Ausschließung aller gefühlsmäßigen und idealen Forschungsantriebe auch die Vertreter der Einzelwissenschaften immer einseitiger, nüchterner, verständiger, zugleich jedoch immer beschränkter macht. Sie hören auf, sich noch um die Forschungsergebnisse der übrigen Wissenschaftszweige zu bekümmern. Sie spinnen sich immer mehr in die Enge ihres eigenen kleinen Wissensgebietes ein. Ihr Interesse an allem, was nicht unmittelbar ihre eigene Arbeit berührt, erlischt, und damit geht bei ihnen schließlich auch jeder Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften überhaupt verloren. Der Naturforscher versteht den Vertreter der Geisteswissenschaften nicht mehr. Der Physiker läßt sich von anderen grundsätzlichen Voraussetzungen bestimmen, wie der Chemiker oder der Biologe. Der Philologe bekümmert sich nicht um den Historiker, der Historiker nicht um den Theologen. Er weiß von dessen geschichtlichen Untersuchungen nichts, ja, er ist wohl gar noch froh, daß er der Peinlichkeit überhoben ist, so bedenklichen Fragen, wie etwa derjenigen nach der Entstehung des Christentums oder der Geschichtlichkeit Jesu, der Echtheit der Paulusbriefe usw., seine von ganz anderen Dingen in Anspruch genommene Zeit zu widmen.

Und nun erleben wir die gleiche Zersplitterung und Atomisierung auch auf dem Gebiete der Philosophie. Mit dem Ausschalten der Metaphysik und einer durch sie allein ermöglichten Weltanschauung begegnet uns auch hier die vollkommenste Anarchie der Einzelwissenschaften. Wir sehen Sonderbestrebungen sich aufspreizen und sich in den Vordergrund drängen, an die man vorher kaum gedacht hatte.

Da ist z. B. die Psychologie! Früher, im System etwa eines Hegel, war sie sozusagen nur geduldet. Jetzt aber, seitdem sie mit der Naturwissenschaft eine Ehe eingegangen ist und sich als sog. physiologische Psychologie den übrigen philosophischen Wissenschaftszweigen an die Seite gestellt hat, versteht sie es, solches Aufheben von sich zu machen und die allgemeine Beachtung in einer Weise auf sich zu lenken, die kaum in entsprechendem Verhältnis steht zu der Dürftigkeit und dem wahren Werte ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse. Hat sie es doch dahin gebracht, daß Staat und Gemeinden nicht schnell genug bei der Hand sein können, ihr kostspielige Laboratorien, ja, ihr eigene Lehrstühle an den wissenschaftlichen Anstalten einzurichten! Und dabei kann man zweifeln, ob diese Sonderwissenschaft überhaupt zur Philosophie gezählt werden darf, da sie mit ihrer rechnungsmäßigen Behandlung seelischer Vorgänge in Wahrheit eine Naturwissenschaft nur in zufälliger Anwendung auf die seelischen Erscheinungen darstellt und von Rechts wegen nicht „physiologische Psychologie", sondern „psychologische Physiologie" heißen sollte.

Oder man denke an die Erkenntnistheorie! Eine Zeitlang wiegte man sich in dem Glauben, in ihr einen vollwertigen Ersatz für die aufgegebene Metaphysik gefunden zu haben und durch sie zu einer endgültigen Verständigung über die Grundlagen alles Wissens gelangen zu können. Aber nachdem man länger als ein Menschenalter hindurch diesen Wissenszweig mit einer Ausschließlichkeit gepflegt hat, die den Anschein erwecken konnte, als ob Erkenntnistheorie und Philosophie sich deckende Begriffe seien, hat man sich nachgerade so gründlich auseinandergeredet, daß man den Geschmack an der Sache verloren hat, ohne daß es gelungen wäre, sich zu einem der darauf verwendeten Arbeit entsprechenden Ergebnis durchzuringen.

Und die Logik? Sie rühmt sich wohl, gerade in der Gegenwart einen besonderen Aufschwung genommen zu haben. Sieht man jedoch genauer zu, so herrscht auch in ihr die größte Ratlosigkeit und Verwirrung, und die Hoffnung auf unbedingte Sicherheit ihrer Ergebnisse scheint immer mehr einer allgemeinen Ernüchterung zu weichen. Was Wunder, daß in der Naturphilosophie, der Geschichtsphilosophie, der Philosophie des Rechtes, der Sprache oder gar der Religionsphilosophie die Probleme so ungelöst durcheinander wogen, ein solch mißtöniges Gewirr von streitenden Stimmen sich vernehmbar macht, daß der nicht unmittelbar Beteiligte sich entsetzt von diesem kreißenden Chaos abwendet, von dem er mit nur zu gutem Grunde voraussieht, daß es am Ende doch nur ein — Mäuslein gebären werde.

Es ist nicht anders: auch die Philosophie ist durch den Mangel einer herrschenden metaphysisch begründeten Weltanschauung einem unfruchtbaren Wortstreit und dem leidigsten Schulgezänk verfallen. Gewiß hat auch während der Herrschaft der großen philosophischen Systeme das Kriegsbeil unter den Denkern nicht geruht. Aber damals wußte man doch, wofür man stritt, damals stand hinter dem Streite um die Einzelfragen der erhebende Glaube an die Möglichkeit einer letzten und höchsten Welterkenntnis, der man zustrebte, und um die es sich zu kämpfen lohnte. Heute ist man nur von einem wirklich überzeugt, nämlich daß wir, die Wahrheit zu gestehen, überhaupt nichts wissen, weil uns der Glaube an die Metaphysik als Einheits- und Grundwissenschaft abhanden gekommen ist.

Zwei Gründe vor allem haben zusammengewirkt, um die frühere Herrscherstellung der Metaphysik im Gesamtgebäude der Wissenschaften zu untergraben, diese einstige höchste Wissenschaft der allgemeinen Verachtung preiszugeben. Der eine ist das Emporkommen der modernen Nuturwissenschaft, die uneingeschränkte Hochachtung, deren diese sich in fast allen Kreisen erfreut, und der von ihr erhobene Anspruch, allein die „Welträtsel" lösen zu können. Der andere ist die Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Richtung in der Philosophie und das alles überragende Ansehen, das Kant im heutigen Geistesleben genießt. Es ist ja klar: wenn alle Wissenschaft als solche

notwendig Erfahrungwissenschaft ist, wenn es nicht möglich ist, mit unserm Denken über die Grenzen des Erfahrenen hinauszukommen, wie die Erkenntnistheorie unter Kantischem Einfluß und die Naturwissenschaft gleichmäßig behaupten, so ist jeder Versuch, in das Reich des Unerfahrbaren mit dem Denken einzudringen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gerichtet. Zwar ist die Naturwissenschaft mit nichten eine Wissenschaft, die den tiefer schürfenden Verstand befriedigt. Sie handelt einzig und allein von den rein mechanischen, d. h. maschinenmäßigen, Bedingungen des Naturgeschehens. Sie hat keine andere Aufgabe, als eine ihr gegebene Erscheinung in ihre mechanischen Beziehungen aufzulösen. Was diese Beziehungen an sich sind, welcher Art dasjenige ist, was in jenen Beziehungen zu einander steht, die Frage nach der letzten Beschaffenheit der von ihr vorausgesetzten materiellen Grundbestandteile, nach dem Wesen von Raum, Zeit, Bewegung, nach Kausalität, Kraft, Gesetzmäßigkeit usw., lauter Begriffen, von denen sie beständig handelt und die sie unbesehen handhabt, alles dies liegt gänzlich außerhalb ihrer Betrachtungsweise. Aber hier soll nun eben Kant den unumstößlichen Beweis geliefert haben, daß es fruchtlos ist, sich näher mit diesen Begriffen zu befassen. Sie gehören sämtlich dem Gebiete der Überwirklichkeit, des unmittelbar Unerfahrbaren an oder führen doch das Denken über die Grenzen der Erfahrung hinaus, und eine Wissenschaft von demjenigen, was jenseits unserer Erfahrung liegt, vom Übersinnlichen, eine Metaphysik, soll es eben nach Kant nicht geben können.

Es war eine der Hauptgrundsätze der erkenntnistheoretischen Richtung der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts und gilt auch heute noch vielfach für eine unumstößliche Wahrheit, daß Kant die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft ein für alle Male bewiesen habe. Man sah es nicht oder wollte es nicht sehen, daß Kant ja gar nicht die Metaphysik überhaupt, sondern nur die Metaphysik seiner eigenen Zeit, bekämpft hatte, jene Metaphysik, die sich einbildete, aus reiner Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung über das Jenseits der Erfahrung unzweifelhaft gewisse Aussagen machen zu können. Man verschloß geflissentlich seine Augen gegenüber der Tatsache, daß Kant nicht die Bedingungen

und die Grenzen des Erkennens, sondern nur diejenigen eines Erkennens aus reiner Vernunft ohne Zuhilfenahme der Erfahrung zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht und daß er diese Grenzen nur deshalb mit denjenigen unseres Bewußtseins, d. h. mit der Erfahrung, gleichgesetzt hatte, weil wir nur von dieser eine zweifellos gewisse Erkenntnis haben können. Kant hat gar nichts gegen die wissenschaftliche Möglichkeit der Metaphysik überhaupt vorgebracht, sondern er hat nur gezeigt und hat nur zeigen wollen, daß wir vom Jenseits der Erfahrung keine zweifellos gewisse Erkenntnis haben können. Das ist für uns heute so selbstverständlich, daß wir es aus den schwierigen und verzwickten Darlegungen der Vernunftkritik nicht erst zu lernen brauchen. Es gibt keine Metaphysik aus reiner Vernunft, keine nicht auf Erfahrung gegründete Wissenschaft vom Jenseits der Erfahrung. Ob es auch keine Metaphysik gibt, die von der Erfahrung ausgeht und, wenn auch bloß mehr oder weniger wahrscheinliche, Urteile über das Wesen und den Urgrund der Erfahrungswelt liefert, keine induktive Metaphysik im Sinne Hartmanns, diese Frage hat Kant sich gar nicht vorgelegt und darüber folglich auch kein Urteil abgegeben. Wer die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft bestreitet, der hat also jedenfalls kein Recht, sich hierfür auf den Verfasser der Vernunftkritik zu berufen. Es gehört zu den merkwürdigsten Beweisen für Schopenhauers Behauptung von der Vorherrschaft des Willens im menschlichen Selbstbewußtsein, daß die Katheder-philosophie fast ein Menschenalter hindurch behaupten konnte, Kant habe der Metaphysik endgültig das Lebenslicht ausgeblasen. Dies Vorurteil trägt auch gegenwärtig die Hauptschuld daran, wenn die Metaphysik von solchen, die sich auf ihre Wissenschaftlichkeit etwas Besonderes zu gute tun, in eine Reihe mit Alchemie und Astrologie gestellt und als Afterwissenschaft in Acht und Bann getan ist.

Betrachten wir das Bild der philosophierenden Gegenwart, wie es sich uns unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik der letzten beiden Menschenalter darstellt, so ist es kein erfreuliches. Ludwig Stein, selbst ein früherer Universitätsphilosoph, hat die heutige Lage sehr gut geschildert, wenn er sagt: „Man philosophiert an einander vorbei. Die philosophische Armee der Gegen-

wart ist führerlos, eben darum aber auch ohne alle Zucht. Wir haben hervorragende Männer, aber keinen Mann, große Köpfe, aber keinen Kopf. Tüchtige Offiziere, aber weder einen Generalstabschef noch Soldaten. Wir haben heute Schulhäupter ohne Schulen, Führer ohne Anhänger, Gemeinden ohne Gläubige.“ Unsere Philosophen geben sich aus in polemischer Kleinmünze, in grenznachbarlichen Scharmützeln, wenn nicht gar in brudermörderischem Guerillakrieg. Sie verzetteln sich, wie Stein es ausdrückt, in Liebhabereien und vergeuden ihre besten Kräfte im Kampfe gegeneinander. Sie denken nicht so sehr ans Bauen wie ans Einreißen. Zwar „an philosophischen Schlagwörtern von packender Gewalt ist heute wahrlich kein Mangel. Wir sind fruchtbar im Prägen von marktgängigen, zugkräftigen Formeln, aber lendenlahm im Erzeugen von ausgewachsenen Systemen und Weltanschauungen von langem Atem. Eine Weltformel jagt die andere in verwirrender Unrast. Aber keiner ist es heute vergönnt, die Scharen der Intellektuellen so geschlossen um sich zu sammeln, wie vor einem Menschenalter etwa Darwin und Spencer, vor zwei Menschenaltern Kant und sein Umkreis oder die Hegelianer, vor drei Menschenaltern die Enzyklopädistik und die deutsche Aufklärung oder der englische Deismus. Soviel Köpfe soviel Sinne[1]).“ Wir haben wohl einen philosophischen Gesamtbau, der an Geschlossenheit seiner einzelnen Bestandteile, an Großartigkeit seiner Weltanschauung und bohrendem Tiefsinn der Gedanken es mit jedem System der Vergangenheit aufnimmt und darin dasjenige Hegels übertrifft, ein „monumentum aere perennius“, das den gesamten Gedankengehalt seiner Zeit in sich verarbeitet enthält, und auf das wir Deutschen alle Ursache hätten, stolz zu sein: das System E. v. Hartmanns, die Philosophie des Unbewußten; aber wer kennt sie? Als Metaphysik gilt sie für „unzeitgemäß“. Der Zug der Gegenwart mit seiner gierigen Sucht nach immer Neuem, sei es im übrigen beschaffen, wie es wolle, rauscht an ihr vorbei. Und während man einen reinen Zerstörer aller philosophischen Werte, wie Nietzsche, als den „größten deutschen Denker“ unserer Tage feiert und einem ausländischen philosophischen Schönredner und Schaumschläger,

[1]) Phil. Strömungen der Gegenwart (1908) 5 f.

wie dem Franzosen Henri Bergson, zujubelt, erfährt der Student von Hartmann kaum etwas auf der Universität und gefällt man sich nach wie vor in der Zersetzung und Verhöhnung aller Bemühungen um eine einheitliche bejahende Weltanschauung.

Eine Philosophie, die nicht den Zug zur Ganzheit hat, der, mit Schleiermacher zu reden, der Sinn für das Absolute abgeht, muß notwendig der dialektischen Haarspalterei und dem haltlosesten Relativismus verfallen. Und eben dies ist denn auch der Charakter unserer gegenwärtigen Philosophie. In ihrer Abneigung gegen alle metaphysischen Gedankengänge ist sie ängstlich bemüht, über das Gegebene, die Erfahrung nicht hinauszugehen, sei es, daß sie, wie der transzendentale Idealismus der unter Kantischem Einflusse stehenden Erkenntnistheoretiker, das Sein mit dem Bewußtsein, der bloßen für sich selbstständigen Form des Bewußtseins, gleichsetzt, sei es, daß sie, wie die an Hume sich anschließenden Positivisten, der Verselbständigung des Bewußtseinsinhalts das Wort redet und in ihrem Bemühen, die Wirklichkeit mit Mach, Avenarius, Ziehen, Petzold und anderen, aus bloßen Empfindungen aufzubauen, ins völlig Phantastische, ja, Verrückte abirrt. In beiden Fällen soll die Gleichsetzung des Seins mit dem Bewußtsein wesentlich dem Zwecke dienen, den Materialismus abzuwehren, jene allein auf den Begriff der Materie und ihre rein mechanische Wirklichkeit sich stützende Anschauungsweise philosophierender Dilettanten, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bei uns angefangen hat, mit der Philosophie in Wettbewerb zu treten, ja, die ihr wohl gar von ihrem naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die Daseinsberechtigung abspricht. Leider stellt nur in der idealistischen Erkenntnistheorie, z. B. bei Albert Lange, Verworn und den ihnen verwandten Denkern, der Materialismus, wenn auch in veränderter Gestalt, nämlich als bewußtseinsimmanenter, sich unwillkürlich wieder her. Der Positivismus aber schlägt geradezu selbst in den Materialismus um, indem Empfindungen nur aus der Bewegung von Materie verständlich sind und diese damit zur Ursache und zum Prinzip der Bewußtseinszustände erhoben wird.

Um dem Materialismus zu entgehen, löst Ostwald die Materie in Energie auf, erklärt Hertz die stofflichen Elemente

und Naturgesetze für bloße Erkenntnissymbole, will Mach in ihnen nur „denkökonomische Annahmen“ erblicken und sollen sie nach Poincaré nichts weiter als „Arbeitshypothesen“ sein, während Vaihinger in seiner „Philosophie des Alsob“ sie nur als „Fiktionen“ gelten lassen will, wissentlich falsche Annahmen, die wir nur machen, um dem furchtbaren Medusenblick einer sinnlosen Wirklichkeit auszuweichen. Allein damit löst sich diese ganze sog. Wirklichkeit ins abstrakt Begriffliche und Leere auf. „Die Dinge verdünnen, ja, verflüchtigen sich zu Symbolen für uns, die Wahrheiten zu brauchbaren Hypothesen, die Grundbegriffe der Naturwissenschaft zu praktischen Näherungswerten für unsere Erkenntnisarbeit. Das Weltbild gleitet sozusagen aus dem Apodiktischen ins Assertorische und schließlich ins Problematische herunter. Aus Denknotwendigkeiten werden Rechnungsmöglichkeiten, aus Gewißheiten Vermutungen, aus Gesetzen Gegebenheiten für uns.“ (Joel.) Alles gerät in Fluß. Alles dreht sich lediglich um uns, ist nur in uns, existiert überhaupt nur für uns. Wir selber drehen uns mit in diesem sinnlosen Wirbeltanze aller Dinge, der Boden unter unseren Füßen schwankt, die Leere tut sich auf — und nirgends ein Halt, eine Möglichkeit, sich irgendwo anzuklammern und Atem zu schöpfen in dieser gigantischen Walpurgisnacht von ihrer festen Unterlage losgerissener Begriffe!

Und schon sehen wir die bisher für unantastbar gehaltenen Grundbalken und Eckpfeiler unseres wissenschaftlichen Weltgebäudes in diesen allgemeinen Umsturz aller Dinge mithineingerissen: die Elemente der Physik, die Atome, beginnen sich aufzulösen, werden zu Weltsystemen im kleinen, zu elektromagnetischen letzten Unbegreiflichkeiten. Mit der Relativitätstheorie von Planck und Einstein scheint der Äther, dieser unentbehrliche Baustein eines einheitlichen Weltgebäudes, für den er seit Aristoteles gegolten hat, dahinzuschwinden. Die „großen ehernen Naturgesetze“ selbst geraten ins Wanken. Sogar die Grundannahmen eines Kepler, Galilei, Newton, Robert Mayer, auf denen die moderne Naturwissenschaft bisher beruht hat, die gesamte mechanische Betrachtungsweise der Natur wird in Mitleidenschaft gezogen. Ja, die Zweifelsucht macht nicht einmal vor der ehrwürdigen Lehre des Kopernikus halt. Das

Bedenken beginnt sich immer offener hervorzuwagen, ob nicht doch am Ende die Sonne sich um die Erde und nicht umgekehrt drehe! Alle Schranken, wodurch die Neuzeit auf wissenschaftlichem Gebiete vom Mittelalter bisher geschieden war, scheinen hinwegzufallen. Die Götterdämmerung unserer gesamten wissenschaftlichen Weltauffassung droht hereinzubrechen.

Noch scheint wenigstens der Begriff der Wahrheit selbst festzustehen. Aber auch dieser gilt einer von metaphysischen Gesichtspunkten unbeirrten Philosophie nicht mehr als unantastbar. Es gibt keine Wahrheit, lehrt Mauthner, indem er schon die Fähigkeit der Sprache anzweifelt, Wahrheit zu erfassen, und unser gesamtes Denken damit einem logischen Nihilismus ausliefert. Wahrheit, das ist, wie Vaihinger verkündigt, auch nur eine menschliche Erdichtung. Wirklichkeit? Sie ist nur als Erscheinung, wo nicht gar als bloßer Schein im Kopfe oder vielmehr im Bewußtsein jedes einzelnen Subjekts vorhanden. Es gibt nur eine Wirklichkeit für das Individuum, an dessen bestimmte Leiblichkeit gebunden. Protagoras, der Sophist, hat Recht: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Alles Seiende ist dies nur in seiner Beziehung auf uns. Und auch das Wahre ist nur das uns Nützliche, lehrt der Pragmatismus, eine aus Amerika, dem Lande, in welchem man alles bloß nach dem Nutzwert beurteilt, bei uns eingeführten Denkweise, die uns harmlose Europäer verblüfft und in gewissen Kreisen, die allem Neuen und Unerhörten nicht schnell genug glauben nachlaufen zu können, einen lebhaften Beifall ausgelöst hat. Die großen Philosophen ragen dadurch hervor, daß bei ihnen die Wahrheitsfrage im Mittelpunkte ihres Denkens steht und mit siegreicher Kraft alle relativistischen und skeptischen Bedenken niederschlägt. Im heutigen Betriebe der Philosophie ist es nicht so sehr die Frage ihrer Wahrheit, was die Denker an den Weltanschauungen interessiert als diejenige ihrer praktischen Bedeutung für das Leben, und die verschiedenen Philosophien werden von ihnen wesentlich nur als Typen gewisser subjektiver Stimmungen und als Ausdruck der Persönlichkeit ihrer Urbeber aufgezeichnet und der Sammlung geistiger Merkwürdigkeiten eingeordnet. „Nichts ist wahr!" ruft Nietzsche mit triumphierendem Behagen aus, um mit dieser Verneinung auch die letzte Fessel des „Freigeistes", den Zwang

der logischen Gesetze von sich abzuschütteln[1]), und seine Anhänger sprechen ihm dies gläubig nach und gefallen sich in der Bewunderung eines Philosophen, der das Denken für „Tanz" und „Spiel" erklärt und sie damit von der Pflicht einer ernsten Wahrheitsforschung entbindet.

Ist kein Fürsprecher da für die verachtete Vernunft, kein Besonnener, um dem Begriff der Wahrheit im alten Sinne einer unweigerlichen Denknotwendigkeit eine Gasse zu bahnen?

O doch! „Die scheinbar tote Philosophie ist wiederauferstanden, und der totgesagte Idealismus ist wiedergeboren", so beginnt Ludwig Stein sein Werk über „Die phil. Strömungen der Gegenwart". Und Joel verkündigt: „Während das laute Leben heute durch die Weltstädte braust und selbst die Wahrheit in ihre Wirbel reißt, sind aus stilleren Studierstuben zumal des deutschen Westens Lehren aufgestiegen, die über allem Marktlärm des Tages und allen Taumel der Erscheinungen wieder die festen geltenden Werte und die ehernen Tafeln des Gesetzes emporheben." Fichte, Schelling und Hegel, diese begeisterten Herolde des Prinzips der Weltvernunft, werden aus dem Banne, dem sie unter der Herrschaft des einseitigen Kantianismus und der sog. naturwissenschaftlichen Weltanschauung verfallen waren, wieder erlöst. Lange ein Gegenstand der Verachtung von seiten der amtsförmlichen Philosophie, werden sie wieder aus der Vergessenheit hervorgezogen. Und dieselben Professoren, die sich noch eben über diese „Schädlinge" der deutschen Philosophie entsetzt und ihren Spott an ihnen ausgelassen haben, entdecken plötzlich ihre Vorliebe für die deutsche Spekulation nach Kant und lassen sich von ihren Schülern als „Wiedererwecker des klassischen Idealismus" feiern.

Mit der geschichtlichen Neubelebung des Idealismus geht eine systematische Arbeit in der gleichen Richtung Hand in Hand. Die Marburger unter Cohens und Natorps Führung verkündigen eine an Hegel erinnernde alleinige Schöpfertätigkeit des Denkens. Das Denken gilt ihnen als die selbstherrliche Zeugungskraft des Seins. Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins. Etwas ist heißt nichts anderes, als daß es wahr gedacht ist. Wenn Kant dem Denken die Empfindungen vorausgesetzt

[1]) Vgl. mein Werk: Nietzsches Philosophie, 1904.

und in der Anwendung auf sie erst alles Denken zur Wirklichkeit, und zwar zur bloßen Bewußtseinswirklichkeit hatte gelangen lassen, so erklärt die Marburger Schule, daß auch die Welt der Sinnlichkeit erst durch das Denken zustande gebracht sei. In solcher Weise versucht sie, die überragende Bedeutung der Vernunft für die Weltanschauung zu begründen, absolut geltende Prinzipien gegenüber dem Wechsel der Erscheinungen festzustellen und die gesamte Philosophie auf den unerschütterlichen Boden der „reinen Logik" aufzubauen.

Im Gegensatze hierzu ist die badische Schule Windelbands und Rickerts bemüht, unumstößliche Grundsätze und Prinzipien aus dem Gesichtspunkte eines von ihr vorausgesetzten sog. „Normalbewußtseins" zu gewinnen. Über der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und dem Wechsel der Wirklichkeit gibt es nach ihr ein „Reich der Normen", über der Welt des Seins eine „Welt der Werte", und diese zu bestimmen und so die Philosophie in derselben Weise aus dem Gesichtspunkte der praktischen Vernunft eines Kant und Fichte aufzubauen, wie die Marburger sie aus demjenigen von Kants theoretischer Vernunft mit Hegelschem Einschlag zustande kommen lassen, das gilt ihnen als die wahre Aufgabe alles wissenschaftlichen Philosophierens. Aus der Tatsache des Erkennens, aus dem absoluten Werte der Wahrheit, aus dem „Sollen", das sich dem Bewußtsein beim Vorgange des Erkennens aufdrängt, folgert Rickert die Existenz eines absoluten Pflichtbewußtseins überhaupt, eines unbedingten Sollens im weitesten Sinne und gründet hierauf die Kulturwissenschaft im Gegensatze zur Naturwissenschaft und der von dieser vertretenen mechanistischen Weltanschauung. Die Göttinger und Freiburger Schule eines Husserl aber nimmt eine für sich bestehende selbstgenügsame Sphäre des „Geltenden" an, ein Reich der Wahrheiten oder Bedeutungen, das weder erfahrungsmäßige noch metaphysische Existenz besitzen, weder der körperlichen noch der geistigen Welt, weder dem Dasein noch dem Bewußtsein angehören, sondern eine eigenartige Welt des Idealen bilden und so durch seine zeitlose ideale Geltung die Werte und Normen dieser zeitlichen Welt bestimmen soll.

Alle diese verschiedenen Schulen, so vielfach sie auch sonst in ihren Ansichten auseinandergehen mögen, stimmen darin über-

ein, daß sie die Metaphysik verwerfen. Sie betrachten es geradezu als eine ihrer Hauptaufgaben, die Wahrheit unabhängig von metaphysischen Gesichtspunkten zu begründen. Sie kennen kein Wort, das scharf genug ist, die Metaphysik zu verurteilen; und wer als Philosoph in dieser Beziehung nicht ihrer Ansicht huldigt, für den haben sie sämtlich nur ein mitleidiges Achselzucken und sprechen ihm jede „Wissenschaftlichkeit" des Denkens ab. Insofern teilen auch sie den allgemeinen metaphysikscheuen Standpunkt der philosophierenden Gegenwart.

Aber ist diese Ablehnung aufrechtzuerhalten?

Eins fällt ja allen diesen Gegnern der Metaphysik gegenüber unmittelbar in die Augen: die ungeheure Künstlichkeit, das Gemachte, ja, Verschrobene der von ihnen vertretenen philosophischen Gesichtspunkte. Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins. Nur durch Denken allein kommt Wirklichkeit und Erkenntnis überhaupt zustande. Wirklich? Durch wessen Denken? Man denkt unwillkürlich an den Weltgeist oder Logos Hegels, der durch sein bloßes Denken die Wirklichkeit als die Verwirklichung seiner Gedanken setzt. Aber nein, das wäre ja eine metaphysische Behauptung, und nach Cohen gibt es keine „metaphysische Sphäre" des Seins, sondern die Gedanken sind nach ihm bloße subjektive Erzeugnisse des einzelnen, Inhalte der verschiedenen Individualbewußtseine, rein menschliche Begriffsgebilde. Auch nach Cohen also ist das Sein, wie es vom Denken erzeugt wird, nur ein solches des Bewußtseins: Denken-Sein. Auch er also leugnet die Existenz einer „objektiv-realen Sphäre", einer Welt von Dingen an sich außerhalb des menschlichen Bewußtseins. Es gibt nur „Inhalte der Setzungen des Denkens". Aber was bin alsdann ich selbst, der ich die Gedanken denke, durch welche die Wirklichkeit gesetzt wird? Offenbar bin auch ich nur ein Gedanke. Ich, der ich durch mein Denken die Wirklichkeit erzeuge, erzeuge demnach auch meine eigene Wirklichkeit, die selbst das Denken erst ermöglicht, durch das Denken. Der Denkvorgang dreht sich im Kreise. Münchhausen zieht sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Wasser. Die Dinge, die so fest und unerschütterlich vor uns dazustehen scheinen, existieren nur von unseres Denkens Gnaden, sind nur, sofern und solange wir sie denken, besitzen keine von unserm subjektiven Denken unab-

hängige Wirklichkeit, steigen sozusagen aus dem Nichts empor in dem Augenblick, wo wir sie denken, und verschwinden, wenn wir unsere Gedanken anderen Gegenständen zuwenden, wie Lichtsignale, die in der Nacht vereinzelt, zusammenhangslos hier und da am Himmel aufblitzen und erlöschen; und mit dem Dasein einer für sich selbständigen, einheitlichen und in sich zusammenhängenden Welt ist auch die Gültigkeit der Naturgesetze, ja, im Grund selbst diejenige der Denkgesetze aufgehoben. „Gesetz ist dann eben nur der Gedanke des Gesetzes, Einheit nur der Gedanke der Einheit. Hört in einem Subjekt das Denken des Gesetzes etwa der Planetenbewegung auf, dann ist es auch in der Welt dieses Subjektes mit diesem Gesetz vorbei. Das Gesetz der Planetenbewegung bestünde dann nur aus den abgerissenen, jetzt auftauchenden, dann verschwindenden Gedanken mit dem Inhalt: Planetenbewegungsgesetz, wie sie in den verschiedenen Intelligenzen ab und zu vorkommen [1]." Man sieht: Diese Richtung verflüchtigt die Natur mitsamt der Geisteswelt zu bloßen Erzeugnissen eines bewußten Denkens: Natur ist ihr nur die Wissenschaft von der Natur, Geschichte nur die Wissenschaft vom geschichtlichen Geschehen [2]). Es ist schwer, sich in diese Anschauungsweise hineinzudenken, noch schwerer, diese dialektische Haarspalterei, diese verzwickten, wie „ins Leere hineingebauten", auf dem dünnen Seile der verwegensten Begriffsakrobatik einherwandelnden Gedanken der Marburger überhaupt auch nur zu verstehen, am allerschwersten, wenn man ihren Kern einmal erfaßt hat, sich bei ihnen zu beruhigen und sie gutzuheißen.

Und die badische sog. Wertlehre? Sie gründet alles Erkennen auf den angeblich „überlogischen" Wert des absoluten Pflichtbewußtseins. Aber es ist nicht einzusehen, inwiefern der Wahrheitswert, von welchem die Rickertsche Wertlehre ihren Ausgang nimmt, etwas anderes sollte erhärten können als eben die Pflicht, sich um die Wahrheit zu bemühen, nicht aber, wie er imstande sein sollte, die Wirklichkeit zu begründen. Es ist nicht einzusehen, inwiefern, da es auch nach Rickert kein Sein jenseits des Bewußtseins und unabhängig vom Bewußtsein geben

[1]) Volkelt: System der Ästhetik III, 1914, 486f.

[2]) Messer: „Der kritische Idealismus" in der Intern. Monatsschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik, 1912.

soll, die von ihm aufgestellten Werte etwas mehr als eine bloß zufällige Bedeutung für das Subjekt sollten besitzen können. Dem Solipsismus, der Annahme der alleinigen Wirklichkeit des wertenden Ich, vermag, da sie das Sein mit dem Bewußtsein gleichsetzt, diese Philosophie auf keine Weise zu entgehen. Damit strandet auch sie notwendig auf der Sandbank des Absonderlichen. Was aber endlich ein „Gelten" sein soll, das für niemanden gilt und das sich auf keine Wirklichkeit bezieht, eine Wahrheit, die beziehungslos im Leeren schwebt, unabhängig von allem sonstigen Sein und Denken, wie eine solche von der sog. phänomenologischen Schule Husserls angenommen wird, davon werden wohl nur sehr wenige sich einen Begriff zu machen imstande sein.

Auch in diesen Versuchen, dem Relativismus und der Zweifelsucht des modernen Denkens gegenüber ein Reich unerschütterlicher Wahrheit zu begründen, herrscht eine so dünne Luft abstrakter Gedankenhaftigkeit, daß einem beim Lesen der Werke dieser Schulen nur zu bald der Atem ausgeht. Es ist typische Gelehrtenphilosophie, Schulphilosophie oder, wenn dies besser klingt: Scholastik. Dürfte man ihre Gedanken metaphysisch auslegen, z. B. indem man das schöpferische Denken Cohens oder das Reich des Geltenden bei Husserl auf den der Welt innewohnenden Logos bezieht und auf diesen auch die Rickertschen Normen und Werte zurückführt, so würden sie dadurch erst einen faßbaren Sinn erhalten. Losgelöst von aller Metaphysik, als ein bloßes „Spinnen und Weben des Denkens in sich" (Volkelt), oder im denkenden Subjekte, sind sie für den gewöhnlichen Verstand schlechthin unvollziehbar. Oder was ist ein objektiver Wert ohne ein objektiv für sich bestehendes wertsetzendes Subjekt und ohne objektiven Zweck, da doch der Begriff des Wertes allein durch den Zweckbegriff bestimmt wird? Rickert scheint es nicht für unmöglich anzusehen, aus der Objektivität der Werte eine Metaphysik herzuleiten. „Erst auf Grund einer Wertlehre", behauptete er, „ist eine Weltanschauung, die mehr als Werterklärung gibt, möglich." Dem unverkünstelten Denken dürfte der Sachverhalt sich vielmehr gerade umgekehrt darstellen: Wert ist etwas immer nur in Beziehung auf einen bestimmten Zweck; nur wenn es ein zwecksetzendes objektives, vom philosophierenden Subjekt unabhängiges Denken gibt, gibt es objektive

Werte. Das objektive Denken aber ist das Denken Hegels, und dieses ist kein bloß logischer, sondern ein metaphysischer Begriff.

Bei dieser Beschaffenheit unserer Universitätsphilosophie ist es nur selbstverständlich, daß sie, abgesehen von dem engsten Kreis der Schule, auf das Leben so gut wie gar keinen Einfluß ausübt. Scheint sie doch übrigens auch gar nicht einmal willens zu sein, ihre vornehme Abgeschlossenheit aufzugeben, aus der Nebelhöhe ihrer abstrakten Begrifflichkeit zum „profanum volgus" herabzusteigen und ihre Wertgedanken in praktische Werte umzusetzen. Der gewöhnliche Sterbliche vermag mit ihren Auseinandersetzungen über methodische und logische Spitzfindigkeiten schlechterdings nichts anzufangen. Was gilt ihm eine Logik der Mathematik, eine Logik der Ästhetik oder Ethik, eine Logik der Gechichtswissenschaft oder gar eine Logik der Logik, was diese ganze schrullenhafte Gedankenspinnerei der akademischen Kathedergrößen?

Wohl predigt Eucken mit beredtem Munde die Notwendigkeit der Anerkennung einer Geisteswelt und wird nicht müde, seine Zeitgenossen immer von neuem zu einem tatkräftigen Idealismus aufzurufen. Aber das Bild, das er von jener Geisteswelt entwirft, bleibt doch mehr oder weniger verschwommen, eine eigentliche Lösung der metaphysischen Probleme gibt er nicht, ja, auch er zeigt sich in der Begründung seiner Aufstellungen, mehr als zulässig, von den pragmatistischen Neigungen des Zeitgeistes angesteckt, und die unaufhörliche Wiederholung seiner eigenen Gedanken in hochgestimmtem Prophetentone ermüdet schließlich auch den besten Willen. Wohl hat auch Wundt, dem Zeitgeist zum Trotz, eine Lanze für die Metaphysik gebrochen und ihr eine immer wichtigere Stelle im System seiner Gedanken eingeräumt. Allein die trockene, gelehrtenhafte Darstellungsweise ihres Vertreters sowie die Dürftigkeit und Unergiebigkeit seiner metaphysischen Weltanschauung haben diese nicht zu einem nennenswerten Einfluß auf die Denkweise der Zeitgenossen kommen lassen.

Die Universitätsphilosophie hätte diese Denkweise vertiefen, ihren Schülern das Verständnis für einen Sinn des Daseins aufschließen, sie hätte einer in fachwissenschaftlichem Kleinkram und kritikloser Anbetung der Naturwissenschaft versunkenen Zeit mit der Begeisterung für ein Höheres als die erfahrungs-

mäßige Wirklichkeit, mit dem Glauben an die Idee erfüllen sollen. Statt dessen ist sie selbst in ihren Hauptvertretern während der letzten fünfzig Jahre ganz und gar im Banne des naturwissenschaftlichen und agnostischen Zeitgeistes befangen, ist sie selbst mehr die Geführte, als die Führerin durch die geistigen Wirrsale ihrer Zeit gewesen. Ist sie doch auf nichts so sehr bedacht gewesen, als sich mit der herrschenden Naturwissenschaft in ein freundliches Verhältnis zu setzen und in der einseitigen Pflege der Erkenntnistheorie im Sinne des Kantischen transzendentalen Idealismus ihre wissenschaftliche Unentbehrlichkeit zu beweisen. Natürlich, daß kaum einer ihrer Vertreter unter solchen Umständen über die vier Wände seines Hörsaales hinaus gewirkt hat. So konnte es kommen, daß die Jugend, die immer wenigstens den Mut der Folgerichtigkeit besitzt, sich von dem ewigen Jüngling Haeckel hat begeistern lassen, daß sie einem Nietzsche als Befreier von der stickigen Luft der Schulgelehrsamkeit zugejubelt, die „Umwertung aller Werte" als Erlösung vom Drucke der Alltäglichkeit und Langeweile begrüßt hat und daß die entschiedenen Geister durch die Pflege einer unverkünstelten naturalistischen Weltanschauung, die unabhängig war von der akademischen Rücksicht auf gewisse „Mächte", im Monistenbunde ihr philosophisches Bedürfnis zu befriedigen gesucht haben.

Was hat die amtsförmliche Philosophie getan, um in einer mehr und mehr in Materialismus versinkenden Zeit den Glauben an die Ideale wieder aufzurichten? Welche neuen Werte hat sie dem immer weiter um sich greifenden Unglauben an die bisherigen Werte entgegengestellt? Hat sie durch ihre eigene Zweifelsucht, mit hochtönenden Namen von ihr „Kritik" genannt, mit ihrem Kampfe gegen die Metaphysik und ihrer Feindschaft gegen den von Hegel verherrlichten Logos nicht alles getan, um auch den letzten Funken der Anhänglichkeit an eine „Überwelt", an eine „metaphysische Sphäre" hinter und jenseits der Welt der unmittelbaren Erfahrung auszutreten? Zögert sie nicht auch heute noch immer, in dem Kampfe zwischen Mechanismus und Vitalismus entschieden Stellung zu nehmen, nachdem sie länger als ein Menschenalter hindurch, vom Glanze der mechanistischen Entwicklungslehre Darwins hypnotisiert, alle objektiven Zwecke in der Natur geleugnet, der teleologischen Meta-

physik eines E. v. Hartmann gegenüber in den Spott der Naturforscher eingestimmt und jede metaphysische Bemühung mit Hohn und Verachtung überschüttet hat?

Wie ängstlich ist sie doch darauf bedacht gewesen, solche Kräfte von der Übernahme eines Lehramtes möglichst fernzuhalten, die nicht die Gewähr einer metaphysikreinen Denkweise boten! Hat sie doch höchstens solche zugelassen, deren metaphysische Anschauung keinerlei Gefahr eines Zusammenstoßes mit der kirchlichen Weltanschauung darbot, wie etwa die Anhänger Lotzes.

Und was hat diese Philosophie zur Lösung der religiösen Krisis beigetragen, die nun schon so lange wie eine beängstigende Wolke über Europa hängt und fortdauernd einen so verhängnisvollen Einfluß auf die Denkweise der großen Masse ausübt? Ihre Gegnerschaft gegen die Metaphysik verhinderte sie naturgemäß daran, sich ernsthaft an der Lösung der hier sich herandrängenden Aufgaben zu beteiligen. Im Kampfe um die „Christusmythe" hat sie vorsichtigerweise sich völlig abseits gehalten, obwohl doch hierbei in erheblichem Maße auch ihre Sache verhandelt wurde. Den verzweifelten Bemühungen des liberalen Protestantismus um eine neue brauchbare Unterlage seines Glaubens, nachdem sein bisheriger unphilosophischer Jesuskult sich, wie vorauszusehen war, als religiös unzulänglich herausgestellt hatte, hat sie kaum irgendwelche Beachtung geschenkt. Alle unsere großen Philosophen haben irgendwie, sei es in bejahendem, sei es in verneinendem Sinne, an der Lösung der religiösen Frage in unserem Volke mitgearbeitet. Für die Kathederphilosophie scheint diese Frage nicht vorhanden zu sein. Man achte nur einmal darauf, wie die wichtigsten Probleme der Religion, die Frage nach Gott, Unsterblichkeit, Erlösung usw. von ihr behandelt werden, mit welcher Ängstlichkeit und Geflissentlichkeit man hier die Worte zu wählen pflegt, um nur ja kein Ärgernis zu geben. In jedem Falle liegt jene Frage gänzlich außerhalb ihres Begriffes von Wissenschaft, den doch jeder Professor anders versteht, um seinen Zunftgenossen dafür den Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit" ins Gesicht zu schleudern. Statt dessen hat sie in der sog. „Religionspsychologie" sich ein neues Wissenschaftsgebiet geschaffen, das sie beackern konnte, ohne Gefahr zu laufen, mit ihren eigenen religiösen Ansichten anzustoßen, und hat sie die Verlegenheitsansicht vom „Erleben" der religiösen „Heilswahrheiten" als ein willkommenes Mittel begrüßt, um sich in schiedlich-friedlicher Weise mit den theologischen Kollegen abzufinden.

Natürlich, daß die von ihr gepredigte Verachtung der Metaphysik bei der großen Menge sich in Verachtung der Religion wegen ihrer metaphysischen Beschaffenheit umgesetzt hat. Metaphysikfeindliche Anschauungen, wie der Positivismus, den sie selbst durch ihr Liebäugeln mit der Philosophie des Auslandes, besonders mit derjenigen der angelsächsischen Völker, großgezogen hat, Anschauungen, die dem deutschen Denken von Hause aus fremd sind, haben immer weitere Kreise unseres deutschen Volkes um ihre Fahne geschart. Der allgemeine Höhenstand unserer philosophischen Bildung sinkt immer tiefer, und jede noch so unausgegorene neue Anschauung, jedes unreife radikale Schlagwort findet alsbald zahlreiche Anhänger und wird von der Presse zu einem kulturellen „Ereignis" aufgebauscht. Nur so ist auch der Beifall erklärlich, den ein Bergson vor dem Kriege im „Volke der Denker" finden konnte, in demselben Volke, das einen E. v. Hartmann höchstens nur dem Namen nach kennt, ja, daß sogar Universitätsphilosophen von Ruf sich zu Herolden des Ruhmes dieser französischen „Größe" hergaben, ihn als „großen Denker" feiern und Kathedervorlesungen über diese neueste „Sensation" auf philosophischem Gebiete anberaumen konnten.

Alle echte Sittlichkeit wurzelt letzten Endes irgendwie in einer metaphysisch bestimmten Weltanschauung, weil die bloße Erfahrung gänzlich außerstande ist, die Sittlichkeit anders als durch Nützlichkeitserwägungen und damit durch den Egoismus, sei es der einzelnen, sei es der Masse, zu begründen. Es ist daher nur selbstverständlich, daß ihre Losreißung vom Boden einer metaphysischen Weltanschauung auch die Sittlichkeit ins Wanken gebracht hat. Ein liebenswürdiger, aber flacher Optimismus, der von „Kulturbeherrschung" durch den Menschen träumt und durch rein menschliche Verstandeskraft den Himmel glaubt, auf die Erde herabziehen und diese in ein Paradies umwandeln zu können, in welchem das Schaf friedlich neben dem Wolfe lagert: das bildet die sittliche Hochstimmung unserer Zeit. Ungewitzigt durch die Erfahrungen des Weltkrieges, begeistert sich

der deutsche Mensch noch immer für das Abstraktum „Menschheit", für die verlogenen Ideale der Französischen Revolution, da es anders kein Absolutes geben soll, an das er seine sittlichen Forderungen knüpfen könnte; und über einer verblasenen Schwärmerei für utopische Verstiegenheiten versäumt er die nächsten und dringendsten Aufgaben des Tages. Die Seichtigkeit einer schon durch Kant, wie man meinen sollte, überwundenen Glückseligkeitslehre feiert von neuem ihre Orgien. Mitten in einer Welt der Schieber, Wucherer und Kriegsgewinnler schielt der Deutsche nach dem „grünen Weideglück" auf Erden, nämlich „Sicherheit, Behagen, Ungefährlichkeit, Leichtigkeit des Lebens", über welches Nietzsche mit Recht sich lustig gemacht hat. Wirrköpfe ohne geistigen Halt und Lebenserfahrung werfen sich zu Führern einer zügellosen Menge auf, erfüllen die Welt mit törichten Schlagwörtern, liebäugeln mit den verworrenen Theorien östlicher Weltverbesserer und predigen jenen abstrakten, weltfremden Idealismus, der von jeher das Verhängnis des deutschen Volkes gewesen ist. Unsere staatlich angestellten Denker aber ziehen nach wie vor ihre überfeinen Gedankenfäden immer dünner und dünner, wie Sirup, aus, und pflegen eine „Philosophie der absoluten Harmlosigkeit", die niemandem wehe tut, aber auch keinem nützt, es sei denn solchen, die sich vermittels ihrer den Doktorhut zu verschaffen suchen. Inzwischen steckt die abstrakt idealistische Schwärmerei die sittliche Welt in Brand, und der Individualismus reißt unter Berufung auf Nietzsche die Herrschaft im allgemeinen Zeitbewußtsein an sich. Schon leugnet er, daß es überhaupt eine allgemeine Richtschnur für das Handeln gäbe, und bekennt sich mit dem „Nichts ist wahr" des Meisters zu dessen „Alles ist erlaubt" in praktischer Beziehung.

Ein halbes Jahrhundert hindurch hat die Universitätsphilosophie den Pessimismus eines Schopenhauer und v. Hartmann mit billigen Einwänden bekämpft und ihm jede wissenschaftliche Bedeutung abgesprochen. Ist es zu verwundern, wenn die Einsicht in die Tragik des Weltgeschehens sich immer mehr verflüchtigt, die Furcht vor der Nemesis verschwindet und ein ungebändigter Hunger nach „Glück" sich in einem ebenso sinnlosen, wie hemmungslosen Streben nach Macht und Herrschaft auswirkt? Wer nahm denn bis vor kurzem das Leben überhaupt noch „ernst"? Wer war noch imstande und bereit, dem Schicksal im vollen Bewußtsein seiner Größe und Furchtbarkeit ins Auge zu blicken? Heute beklagt auch ein Vaihinger in der Darstellung seines Lebens[1]) den Mangel an pessimistischer Überzeugung während des letzten Menschenalters und erblickt darin mit Recht nicht den letzten Grund, warum wir Deutsche in den Nöten der Gegenwart so vollkommen in sittlicher Beziehung versagen. Wenn man dem Menschen predigt, daß er dazu da sei, um glücklich zu sein, oder daß das Glück erreichbar sei, wie sollte er da nicht alles daran setzen, sich einen möglichst großen Anteil an Glück während dieses kurzen Daseins zu sichern? So hat der Weltkrieg nur zu viele unvorbereitet angetroffen, ihr Gefühl verwirrt und ihnen auch den letzten gedanklichen Halt unter den Füßen fortgezogen. Sie nahmen ja meist schon längst überhaupt keinen festen Standpunkt mehr ein, — warum auch, da der philosophische Relativismus alles in bloße Verhältnismäßigkeit verflüchtigt hatte — so fühlten sie sich von den Ereignissen des Tages wie vom Sturm herumgewirbelt. Man hatte mit der Metaphysik jede Richtschnur des Handelns aus der Hand gegeben. Man berauschte sich an dem Schlagwort „Leben" mit Berufung auf den „Olympier" und „Lebenskünstler" Goethe und auf Nietzsche. Was Wunder, daß die meisten heute, umdräut von den Gefahren des Todes, vor allem „leben", das Leben auskosten, sich seiner „freuen", es genießen wollen, da dies ja doch der Zweck des Lebens sein soll, wie unsere maßgebenden Philosophen lehren: „der Zweck des Lebens ist das Leben selbst!"

Wenn man unserer Zeit ihren sittlichen Materialismus, ihren Geschäftsgeist und ihre rücksichtslose Genußgier vorwirft, so hat unsere amtsförmliche Philosophie jedenfalls nichts getan, um dieser Erkrankung und Entartung der deutschen Volksseele beizeiten vorzubeugen. Hat sie doch durch ihre geflissentlich zur Schau getragene Verachtung der Metaphysik, ihre Gleichgültigkeit gegen das „Absolute" der Sittlichkeit den Boden unterweg gezogen und durch ihre Lehre, daß der menschliche Wille nur durch Rücksicht auf Glückseligkeit bestimmt werde, die Sittlichkeit

[1]) Die Philosophie in Selbstdarstellungen ihrer Vertreter, herausgegeben von Reinh. Schmidt II, 1921.

somit nur eine verkappte Ichsucht sei, dem Egoismus Tür und Tor geöffnet.

Man kann es so durchaus verstehen, daß ein Teil der Volksgenossen, und nicht die schlechtesten, sich schon vor dem Kriege von der Öde und Schulstubenluft der amtsförmlichen Philosophie abgewandt und, des erkenntnistheoretischen Tüftelns und psychologischen Kleinkrams müde, sich einer neuen Denkweise hingegeben hat, die dem nun einmal nicht auszurottenden metaphysischen Bedürfnis entgegenkam und der Erkenntnissehnsucht neue fruchtbare Gefilde aufzuschließen versprach. Die Theosophie und die Anthroposophie eines Rudolf Steiner lockten schon damals zahlreiche wissensdurstige Gemüter an sich, die gerade in der Ungewöhnlichkeit und der berauschenden Phantastik ihrer Lehren die Befriedigung ihrer eigenen geheimsten Wünsche fanden. Man darf sich nicht darüber wundern, wenn jetzt in zunehmendem Maße gerade auch die akademische Jugend sich aus der Trostlosigkeit der Gegenwart und dem Grau in Grau des gewöhnlichen Wissenschaftsbetriebes in den Zauberwald der angeblichen Hellseher und sog. Geistesforscher flüchtet. Was dieser Erscheinung zugrunde liegt, ist eben doch schließlich das ganz richtige Gefühl, daß die amtsförmliche Wissenschaft und Philosophie den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Seele bisher nicht gerecht geworden ist. Sie hat den nach geistiger Speise Hungernden Steine statt Brot gegeben. So hat sie jetzt kein Recht sich darüber zu beklagen, wenn diejenigen, denen die reine Verstandesmäßigkeit der monistischen Weltanschauung nicht zusagt, und die sich auch an Nietzsches Gedankenfeuerwerk nicht erwärmen können, sich einem Steiner zuwenden und im „Goetheanum" zu Dornach tiefer in den Kern der Dinge einzudringen hoffen, als alle noch so redliche Arbeit in den philosophischen Vorlesungen oder Seminarien der Universität ihnen dies gestattet. Man hat ihnen hier so lange eingeredet, es gäbe unüberschreitbare Grenzen der Erkenntnis, die Kant ein für allemal festgestellt habe, und über die hinauszugreifen vergebliche Mühe sei, daß sie nun auch einmal die Gegenprobe machen wollen, die „anthroposophischen Hochschulkurse" denjenigen an den Universitäten vorzuziehen und mit gläubiger Andacht den Offenbarungen aus der „Astralwelt" lauschen. Was hat nun der ganze

übereifrige Betrieb der Erkenntnistheorie an den Universitäten während der letzten fünfzig Jahre genutzt? Ein großer Teil der heutigen Jugend will von Kant und seinen gelehrten Auslegern einfach nichts mehr wissen. Das so lange mit Füßen getretene und in den Winkel verwiesene metaphysische Bedürfnis sucht sich auf seine Weise zu entschädigen, da es auf den Universitäten keine Aussicht auf Befriedigung seiner Ansprüche findet. Kant hat gelehrt, daß alle unsere Erkenntnis sinnlich bestimmt sei. Gibt es nicht doch vielleicht eine übersinnliche Erkenntnis, und sollte es nicht doch schließlich möglich sein, sich einen Weg in die Geisterwelt zu bahnen, die uns nach der Ansicht der herrschenden Universitätswissenschaft ein für allemal verschlossen sein soll?

Die amtsförmliche Philosophie hat sich bisher noch so gut wie gar nicht um diese täglich stärker anschwellende Bewegung zum Übersinnlichen hin bekümmert. Sie fährt ruhig fort, Begriffe zu spalten, „Prolegomena" für künftige Weltanschauungen zu schreiben und höchstens gelegentlich einmal die Frage aufzuwerfen, „ob" metaphysische Erkenntnis „möglich" sei. Im übrigen sucht sie, unbelehrt durch alle ähnlichen bezüglichen Bemühungen, nach wie vor, den Grundlagen einer „streng wissenschaftlichen", d. h. zweifellos gewissen, Philosophie auf die Spur zu kommen. Ist sie doch übrigens auch gar nicht einmal in der Lage, dem Streben nach einer übersinnlichen Erkenntnis ernsthaft entgegentreten zu können, da sie selbst im Grunde durchaus den Standpunkt teilt, den die Anthroposophen und Theosophen zu dem ihrigen gemacht haben. Voraussetzung einer solchen Erkenntnis nämlich ist die Annahme, daß es möglich sei, durch bloßes reines Denken die Wirklichkeit unmittelbar als solche ergreifen zu können. Dies aber ist die Behauptung aller, die im Cogito ergo sum eine Wahrheit, im Bewußtsein selbst eine für sich seiende Wirklichkeit erblicken, mögen sie diese nun im Sinne des Bewußtseinsidealismus als eine Welt von bloßen Empfindungen und Gedanken oder mögen sie diese, wie der Bewußtseinsrealismus, als „das" Bewußtsein oder Selbstbewußtsein, als selbsttätiges substantielles Ich auffassen. Ist es doch, die Wahrheit des Cogito ergo sum vorausgesetzt, logisch ebensogut möglich, die „Realität des Bewußtseins" im Sinne einer sinnlichen wie einer übersinnlichen

Erkenntnis zu verstehen, da der Begriff des Bewußtseins in diesem Falle so gut dazu verwendet werden kann, nach skeptischer und agnostischer Art die Möglichkeit der Erkenntnis eines Jenseits des Bewußtseins auszuschließen, wie vermittels des Bewußtseins sich unmittelbar des Seins als solchen zu bemächtigen. Es ist sonach im letzten Grunde nur der Zug der Zeit, nicht die Notwendigkeit des Gedankens, was die einen dazu treibt, sich dem Mystizismus in die Arme zu werfen, die anderen, aus dem Cogito ergo sum die Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen zu erschließen. Und so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn auch die amtsförmliche Philosophie wieder vor der „intellektuellen Anschauung" Schellings ihre Verbeugung macht und die „Intuitionsphilosophie" eines Bergson als großes Ereignis feiert.

„Metaphysicam expellere furca, tamen usque recurret." Auch die entschiedensten Gegner der Metaphysik sind selbst im Grunde Metaphysiker. Oder ist es etwa nicht Metaphysik, wenn die idealistischen Erkenntnistheoretiker die Einerleiheit von Bewußtsein und Sein behaupten und dem Sein damit die Bestimmung des Bewußtseins zusprechen? Ist nicht der subjektive Idealismus nur die alte Leibnizsche Monadologie, nur in erkenntnistheoretischem Gewande? Und der Solipsismus? Es ist doch wohl Metaphysik, zu behaupten, daß nur das Bewußtsein, sei es als individuelles, sei es als absolutes („Bewußtsein überhaupt") existiert, während die übrige Wirklichkeit nur als Vorstellung im Bewußtsein da ist. Metaphysik ist es, wenn der Positivismus das Bewußtsein im Sinne bloßer Empfindungen für das Wesen aller Wirklichkeit ansieht. Die Ansicht eines so entschiedenen Gegners der Metaphysik, wie Dilthey, daß wir in der Innenwahrnehmung das Sein unmittelbar als solches erfassen, ist metaphysischer Natur. Und wenn Husserl seine „Phänomenologie" mit dem Anspruch auf unumstößliche Gewißheit auf den erkenntnistheoretischen Idealismus und seine Voraussetzung der unmittelbaren Wirklichkeit des eigenen Bewußtseins gründet, so tut er nichts anderes, wie Kant, der den angeblich apodiktischen Ergebnissen seiner Vernunftkritik die Hypothese der „synthetischen Einheit der Apperzeption", d. h. das Cogito ergo sum, zugrunde legt. Der Unterschied ist nur, daß Kant sich wohl bewußt war, mit diesem Standpunkt die alte transzendente Metaphysik, die vom Jenseits

des Bewußtseins handelte, bloß in eine immanente Metaphysik des Bewußtseins umgewandelt zu haben, während seine Schüler und Nachfolger in der Gegenwart das Bewußtsein für eine unmittelbare Wirklichkeit erklären und sich dabei als Gegner aller Metaphysik überhaupt gebärden. Daß die Wertphilosophie nur eine verschämte Metaphysik und ihr angebliches „Reich der Werte", ebenso wie das Husserlsche „Reich des Geltens" nur ein verblaßter Abglanz der Platonischen Ideenwelt darstellt, ist für jeden, der nur sehen will, in die Augen springend. Aber auch die verschiedenen Spielarten des modernen Naturalismus verwerfen zwar die Metaphysik, wirtschaften jedoch dabei mit lauter metaphysischen Annahmen, wie Atomen, Kräften, Energien usw. Es ließe sich ein interessantes Buch über die „Metaphysik in der metaphysikfeindlichen Philosophie der Gegenwart" schreiben. Die Metaphysik läßt sich eben gar nicht austreiben. Sie stellt sich auf Umwegen doch immer in irgendeiner Form wieder ein, weil sie, als Wissenschaft vom Sein, im Wesen unseres Geistes selber angelegt ist, und darum ist es gänzlich aussichtslos, der Philosophie durch Umgehung metaphysischer Gedanken eine zweifellose Gewißheit verschaffen zu wollen.

Die moderne Philosophie erblickt im Cogito ergo sum den unverrückbaren Ausgangspunkt des philosophischen Denkens, auch da, wo sie sich nicht gerade ausdrücklich auf diesen Satz beruft. Sie ist insofern recht eigentlich Philosophie des Bewußten. In Wirklichkeit gibt es nur einen Satz von schlechthiniger Gewißheit, der als Ausgangspunkt alles Denkens dienen kann, und das ist der „Satz des Bewußtseins": Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist Bewußtseinsinhalt, Bewußt-Sein oder ideelles Sein. Aus diesem Satze aber folgt nicht die Bewußtseinsnatur des Seins, sondern vielmehr gerade dessen Unbewußt-Sein. Nur das Unbewußte „ist" im realen Sinne des Wortes. Nur im Jenseits des Bewußt-Seins ist die Wirklichkeit als tatkräftige Wirksamkeit zu finden. Damit ist aber jede Möglichkeit ausgeschlossen, sich des Seins auf unmittelbare Weise, sei es im Sinne des Agnostizismus, sei es im Sinne einer „intellektuellen Anschauung" oder Gnosis versichern zu wollen, weil es ein Widerspruch ist, daß das Bewußtsein als solches zugleich das Unbewußte sein, die passive Zuständlichkeit

des Bewußt-Seins, d. h. Empfindungs-Seins, mit der Wirksamkeit sollte einerlei sein können.

Hieraus folgt sofort ein weiteres, was für die metaphysische Betrachtungsweise ausschlaggebend ist: wenn das Wirkliche nur als Jenseits unseres Bewußtseins da ist, so können wir von ihr nur mittelbarerweise, durch Rückschluß aus der Beschaffenheit unseres Bewußtseins etwas wissen. Damit müssen wir uns ein für allemal der Hoffnung einer zweifellos gewissen Erkenntnis dieser Wirklichkeit entschlagen und uns mit einer bloß wahrscheinlichen Metaphysik begnügen. Die gesamte Metaphysik ist bisher in die Irre gegangen, weil sie dem Trugbilde einer zweifellos sicheren Erkenntnis nachgejagt hat und sich deshalb veranlaßt gesehen hat, die zu erkennende Wirklichkeit irgendwie ins Bewußtsein selbst hereinzunehmen und dadurch den oben erwähnten Widerspruch des naiven Realismus zu begehen. Sie war deduktiv, statt induktiv, sie glaubte, von einem höchsten Begriff aus den gesamten Weltinhalt in rein logischer Weise ableiten zu können, ohne zu bemerken, daß es vom Bewußtsein aus nicht möglich ist, zum Sein zu kommen. Und als sie das Vergebliche dieser Bemühungen einsah, da verwarf sie alle Metaphysik überhaupt als unwissenschaftlich letzten Endes aus keinem anderen Grunde, als weil die falsch gestellte Frage nach einer zweifellosen Erkenntnis der Wirklichkeit zu lauter in sich widerspruchsvollen Antworten führen mußte. Eine induktive Metaphysik, die aus der allein uns unmittelbar gegebenen Beschaffenheit des Bewußtseins auf das Dasein schließt, wird zwar weniger anspruchsvoll und prunkhaft in die Erscheinung treten, aber sie wird dafür auch ihr bescheideneres Auftreten durch eine größere Sicherheit ihrer Ergebnisse belohnt sehen und braucht das Übersinnliche nicht zu leugnen, weil das sinnliche, empfindungs- oder gefühlsmäßig bestimmte Bewußt-Sein freilich nicht imstande ist, sich selbst für übersinnlich auszugeben.

Eine solche Metaphysik wird dann auch allererst wieder in der Lage sein, der Logoslehre der früheren idealistischen Spekulation wieder gerecht zu werden und auch einem Hegel die ihm gebührende Stellung in der philosophischen Gedankenentwicklung anzuweisen. Was heute sich mit Hegel beschäftigt, das hat zumeist mehr eine gelehrte als eine unmittelbar philosophische Bedeutung und dient mehr der Kenntnisnahme und dem geschichtlichen Verständnis seiner Anschauung als ihrer Fruchtbarmachung für unsere heutige Weltanschauung. Und das ist auch nur selbstverständlich, da die Grundvoraussetzung Hegels unter dem Einflusse der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise so gut wie unverständlich geworden ist, nämlich die Behauptung der logischen Beschaffenheit des Daseins. Die Wirklichkeit muß Denken sein, wenn es möglich sein soll, sie zu denken. Nur eine an sich selbst vernünftige Wirklichkeit kann Gegenstand unseres vernünftigen Erkennens werden. Nur unter der Voraussetzung der logischen Bezogenheit ihrer Inhalte aufeinander hat es einen Sinn, auf die logischen Beziehungen der Gegenstände sein Augenmerk zu richten und diese in der Form von Gesetzen sich bewußt zu machen. Alles Erkennen ist ein Wiedererkennen, nämlich der eigenen Vernunft in der Natur der Dinge. Die Wirklichkeit der Vernunft fordert die Vernunft der Wirklichkeit als ihre notwendige Entsprechung, weil ohne diese das Denken die Wirklichkeit nicht erfassen könnte[1]).

Welche Behauptung aber erregte wohl bei den Heutigen ein stärkeres Kopfschütteln als die Hegelsche der Vernünftigkeit des Wirklichen? Und doch ist dies die erste Voraussetzung, unter welcher allein von Erkenntnis der Wirklichkeit die Rede sein kann. Es ist das Verhängnis der erkenntnistheoretischen Bestrebungen des letzten halben Jahrhunderts, daß sie, statt auf diese Wahrheit ihr Hauptaugenmerk zu richten, sich dafür einseitig an die Bewußtseinsnatur unseres Denkens angeklammert und daraus die Unmöglichkeit gefolgert hat, sich dem Jenseits des Bewußtseins zu nähern. Die Unmöglichkeit vor Augen, daß die Wirklichkeit bloßes reines Denken sein kann, was Hegel doch nur um der zweifellosen Gewißheit der Wirklichkeitserkenntnis willen behauptet hatte, hat die moderne Philosophie dem Denken überhaupt jede transzendente und metaphysische Bedeutung abgesprochen, um dafür in die andere ebenso einseitige und falsche Ansicht zu verfallen, daß die erstrebte Sicherheit der Wirklichkeitserkenntnis sich auf dem Wege der Gleichsetzung des Bewußtseins mit dem Sein gewinnen lasse.

[1]) Vgl. meine Einführung in die Philosophie.

Nun kann aber die Wirklichkeit schon deshalb nicht bloße reine Vernunft, nicht schlechthin und ausschließlich logisch sein, weil aus der bloßen Vernunft der Wirklichkeit nur deren logische, aber nicht deren dynamische Beschaffenheit verstanden werden kann, dasjenige an ihr, was sie erst zur Wirklichkeit im Wirken ihrer verschiedenen Bestandteile aufeinander macht, mag dieses zweite Prinzip des Daseins nun in einem Aristotelischen Stoff, in der Ausdehnung des Spinoza oder mit Schelling und v. Hartmann in einem Willen gefunden werden, der die Vernunftbestimmungen oder Ideen durch sein Wollen verwirklicht. Allein irgendwie muß Vernunft in der Wirklichkeit enthalten, an deren Beschaffenheit beteiligt, muß die Wirklichkeit in ihrem Wesen die Entfaltung der Vernunft in deren einzelne Bestimmungen sein, oder wir müßten es aufgeben, die Wirklichkeit vernünftig zu bestimmen, unsere subjektive, menschliche Vernunft auf die Wirklichkeit zum Zwecke der Erkenntnis ihres Inhalts anzuwenden. Die Annahme einer Weltvernunft im Sinne Hegels gehört trotz alles Einspruchs der Positivisten zu den wenigen ganz sicheren Ergebnissen des philosophischen Denkens überhaupt: das Wirkliche ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist wirklich.

Aber das ist ja auch zugleich die Grundbehauptung der Religion, daß Gottes Vernunft die Welt beherrscht und seine Allmacht die Vernunftbestimmungen verwirklicht. Bedeutet doch der Ausdruck nicht, daß Gott alles tun kann, was er will, sondern nur daß alles, was gewollt wird, Gottes Tun ist, weil dieses eben nichts anderes ist als das Wollen der in der Vernunft begründeten und den Inhalt des Daseins bestimmenden Ideen. Während die Wissenschaft die Vernunft der Wirklichkeit zum Gegenstande ihres Erkennens macht und die Metaphysik die Bedingungen untersucht, unter denen das Vernünftige wirklich sein kann, setzt die Religion den Menschen in den Stand, sich der vernünftig bestimmten Wirklichkeit mit gläubigem Vertrauen hinzugeben und daraus die Kraft zu schöpfen, sich frei sein Schicksal zu gestalten. Sie bedarf keiner weiteren Voraussetzung, keines anderen Glaubenssatzes als dieses, daß die Wirklichkeit vernünftig, daß das Vernünftige gewollt und Gott das vernünftige und wollende Subjekt der Wirklichkeit und eben deshalb „Geist“ ist. Die Vernunft

der Wirklichkeit, der Logos, und die Wirklichkeit der Vernunft durch Vermittlung des Willens, dies bildet den Herzpunkt aller Religion. So aber liegt diese Annahme auch der Wissenschaft zugrunde, und Religion und Wissenschaft können sich im gemeinsamen Glauben an die Weltvernunft und den in ihr sich offenbarenden göttlichen Geist zu gegenseitiger Verständigung die Hände reichen[1]).

Freilich ist es eben nur ein Glaube, daß es so etwas wie eine Weltvernunft gibt, und keine noch so „streng wissenschaftliche“ Philosophie wird diesen Glauben jemals zu zweifelloser Gewißheit und Unumstößlichkeit erheben können. Unsere gesamte wissenschaftliche Erkenntnis beruht insofern auf einer Forderung, die erfüllt sein muß, falls überhaupt Erkenntnis möglich sein soll. Der Glaube aber ist, wie Fichte sagt, kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen. Allein damit gleicht sich auch der Gegensatz zwischen Glaube und Wissen aus, der einer Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft bisher so sehr im Wege gestanden hat. Alles sog. Wissen ist im letzten Grunde nur ein Glaube, nämlich eben an den Logos, an die Weltvernunft. „Wissen und Glaube sind“, wie Goethe sagt, „nicht dazu da, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen.“ Die Religion aber hat von sich aus keinerlei Veranlassung, den Grundbegriff der Wissenschaft, den Logos, mit der angeblich geschichtlichen Persönlichkeit eines Jesus gleichzusetzen. Im Gegenteil wird sie erst dann ihre höchste Gestalt erreichen, wenn sie aufhört, auf rein vernünftigem Wege nicht nachweisbare, bloß geschichtliche Beziehungen in ihr an und für sich rein metaphysisches Weltbild einzumischen. Eine sich nur selbst verstehende Wissenschaft, die in der Vernunft die unerläßliche Grundvoraussetzung ihres eigenen Daseins erkennt, und eine Religion, die darauf verzichtet, über die Wirklichkeit mehr auszumachen, als wozu sie durch die logischen Forderungen des religiösen Bewußtseins selbst und die hierauf gegründete Annahme einer Vernunft der Wirklichkeit genötigt wird, können einander vernünftigerweise gar nicht widersprechen, sondern beweisen,

---

[1]) Vgl. meine Schrift: Freie Religion. Gedanken zur Weiterbildung und Vertiefung der Religion für die Gottsucher unserer Tage (1921).

beleben, heben und verstärken einander gegenseitig. Je größer das Wissen, die Einsicht in die gesetzmäßige, d. h. vernünftige, Beschaffenheit der Welt, desto sicherer der Glaube![1]). Wie heißt es doch in Sallets für die Religion noch viel zu wenig ausgeschöpftem „Laienbrevier“ ?

„Den keck den Unerkennbaren ihr heißt,
Gott und sonst nichts ist durch u d durch erkennbar.
Dem Geist begreiflich ist allein der Geist,
Und was im Geiste blieb, vom Geist untrennbar.

Ihr könnt, wenn ihr Gemüt und Welt durchschweift,
Nur das, was Gott ist, drin verstehn und lieben.
Wenn ihr sie ab von ihm, dem Kerne, streift,
Sind nur die tauben Hüllen euch geblieben.

Weil Gott aus seinem Geist die Welt gebar,
Kann euer Geist sie denkend überwinden.
Weil Gott als Geist in euch ward offenbar,
Könnt ihr euch selbst verstehn: ihn in euch finden.

Das ist nichts Hohes, was sich dir verschließt.
Der Schein, der Ungeist nur bleibt unerschlossen.
Der Geist, der in das Meer des Urgeists fließt,
Fühlt sich bewußt und frei darin ergossen.“

Daß uns der Glaube an die Weltvernunft infolge der Gegnerschaft des Zeitgeistes gegen die Metaphysik und des einseitigen Überwiegens der Sonderwissenschaften verlorengegangen ist, die es freilich nicht mit der Vernunft als solcher, sondern nur mit deren einzelnen Äußerungen in den gesetzmäßigen Beziehungen der Erfahrungswelt zu tun haben, daß wir infolgedessen keine einheitliche Weltanschauung besitzen, weil wir keine Metaphysik besitzen, die dem Dasein des Logos in der Welt gerecht wird: das ist der Hauptgrund der geistigen Zerrissenheit unserer Zeit, der Ratlosigkeit, Hohlheit und inneren Haltlosigkeit unseres gegenwärtigen Kulturlebens. Uns diesen Glauben zurückzugewinnen, ihn zu befestigen und zur Richtschnur unseres praktischen

[1]) Vgl. mein Werk: Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, 1906.

Verhaltens zu machen, unser Leben wieder in einer erhebenden Weltanschauung zu verankern, dazu ist vor allem die Metaphysik berufen. Unsere Philosophie ist bisher entweder, wie im Altertum und Mittelalter, eine einseitige Philosophie des Denkens, oder sie ist, wie seit Descartes, eine ebenso einseitige Philosophie des Bewußtseins gewesen, indem sie dort das Denken, hier das Bewußtsein mit der Wirklichkeit für einerlei erklärt hat. Beide Arten der Philosophie haben ihre Zeit gehabt. Sie haben ihre Möglichkeiten erschöpft. Die heute herrschende Mutlosigkeit und Erschlaffung des philosophischen Denkens ist nur der Ausdruck dieser Tatsache. Es ist Zeit, ihr endlich unbefangen ins Gesicht zu schauen und die bloße Zuständlichkeit und unwirkliche Beschaffenheit des Bewußt-Seins und eines bewußten Denkens einzusehen.

Damit schlägt die bisherige heute allein herrschende Philosophie des Bewußten in diejenige des Unbewußten um. Sie schöpfte, ebenso wie die antike und mittelalterliche Philosophie des Denkens, ihre Beweiskraft wesentlich aus dem Glauben an eine zweifellose Erkenntnis der Wirklichkeit, die sie ins Bewußtsein hereinziehen, zum Bewußt-Sein verflüchtigen und mit dem bloßen Denken gleichsetzen mußte, um ihr auf unvermittelte Weise beizukommen. Sie wird hinfällig in dem Augenblicke, wo der Philosoph aus dem Agnostizismus und Relativismus unserer gegenwärtigen Denkweise wenigstens soviel entnimmt, daß es eine zweifellos gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit, wie er sie bisher erstrebte, grundsätzlich nicht gibt und nicht geben kann und daß es Kraftvergeudung ist, noch weiter dem trügerischen Irrlichte einer solchen nachzujagen. Mit der Einsicht in die unbewußte Beschaffenheit der Wirklichkeit und damit auch der ihr zugrunde liegenden Vernunft ist aber nicht nur für die Philosophie das Tor einer neuen Wirklichkeitserkenntnis aufgestoßen und der Zauberkreis des Bewußtseins durchbrochen: auch die den Geist verwirrenden Nebeldämpfe der Theosophie und Anthroposophie entweichen und lösen sich auf vor dem damit hereindringenden Strahle eines neuen Lebens. So befreit eine wahre Metaphysik uns aus der Enge der Fachgelehrsamkeit, zerstört sie den Dünkel der Schulphilosophie und macht sie dem Gezänke der Parteien und Richtungen ebenso ein Ende, wie der

unbedingten Hingabe an die bloße Natur in Wirtschaft, Industrie und Technik, die, statt den Menschen zu erlösen, ihn nur immer mehr zum Sklaven des natürlichen Mechanismus herabgedrückt und ihm die Achtung vor sich selbst geraubt haben. So gibt sie dem Denken seine Größe, dem Leben seine Würde zurück und söhnt sie uns im Bunde mit der Religion mit einem Dasein aus, dessen Fragwürdigkeit wir heute wieder stärker als je empfinden.

DIE REALITÄT DES BEWUSSTSEINS

Der Begriff des Bewußtseins gehört erst dem neueren Denken an. Die antike und mittelalterliche Philosophie besaßen diesen Begriff noch nicht. Ihnen war die Philosophie ein Denken des Seins, sei es, daß sie das Sein als sinnlich-stoffliche Natur auffaßten, wie die vorsokratische Naturphilosophie, sei es, daß sie die Wirklichkeit als ein Reich für sich seiender Gedanken oder Ideen bestimmten, wie Plato, sei es, daß sie, wie Aristoteles und die Stoiker, beide verschiedene Ansichten miteinander zu verschmelzen suchten. Das Denken aber betrachteten sie nicht als innerlichen subjektiven Vorgang, sondern als eine Art objektiven Naturprozeß, wie denn seit Plato die objektive gedankliche Wirklichkeit den Philosophen mit ihrer subjektiven Nachbildung oder Wiederholung im menschlichen Denken unmittelbar in eins zusammenfloß.

Der Begriff des Seins, lehrt Plato, ist der Begriff des Seins, d. h. der Begriff, den der Philosoph vom Sein hat, ist der Begriff, den das Sein selbst hat oder der es vielmehr ist: das Sein als Begriff, die Einerleiheit des Seins und des Begriffs; der Begriff des Seins ist das Sein des Begriffs. Nur unter dieser Bedingung, wenn der Begriff als solcher zugleich objektive Bedeutung hat, scheint die Möglichkeit einer zweifellos gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit gewährleistet. Das aber ist das treibende Prinzip der gesamten Philosophie seit Sokrates und Plato, das Sein nicht bloß überhaupt, sondern mit schlechthiniger Sicherheit, es in einer solchen Weise zu erkennen, daß diese Erkenntnis jeden Zweifel an ihrer Wirklichkeit und Wahrheit ausschließt.

Alle wirkliche Philosophie ist aus innerer Not, aus einem tiefen Gefühle der Unzulänglichkeit der bisherigen Erkenntnis entsprungen. In Griechenland hatte die Sophistik den Boden der alten Denkart fast bis zum gänzlichen Zusammenbruche aller

herrschenden Ansicht und Ordnung unterhöhlt, als Sokrates in die Bresche sprang und das Banner des Begriffs dem hereindrängenden Ansturm einer pietätlosen Verneinung und einer skeptischen Zersetzung alles Denkens überhaupt entgegenstellte. Um dieses Banner suchte Plato die Besten seines Volkes zu sammeln, um den drohenden Untergang des griechischen Geistes abzuwehren; und wenn er gleich die bisherige Grundvoraussetzung dieses Geistes, seinen Glauben an die alleinige Wirklichkeit des sinnlich-stofflichen Daseins, preisgab, weil er diesen der Kritik der Sophisten rettungslos verfallen sah: er war doch überzeugt, dem Geiste statt dessen eine neue höhere Wirklichkeit, ja, die einzige wirkliche Wirklichkeit, seine wahre Heimat in der Sphäre des Begriffs erschlossen zu haben, die jedem Angriff einer rücksichtslosen Skepsis stand hielt.

Der Begriff des Seins ist das Sein des Begriffs: der Begriff ist selbst ein Sein, er ist das Sein als solches. Im Denken des Begriffs geht das Sein ins Denken über, schmelzen beide gleichsam im Überschwang der Liebesseligkeit (Eros) in eins zusammen; und damit ist hier die Kluft beseitigt, die unser Denken von der Wirklichkeit trennt, und im Hinblick worauf die Sophisten dem Denken die Möglichkeit bestritten haben, eine wirkliche Erkenntnis, eine Erkenntnis der Wirklichkeit zustande zu bringen.

Die ganze antike Philosophie nach Plato ist nichts anderes als ein Fortspinnen des hiermit angefangenen Gedankenfadens, ein Entwickeln der in jener Voraussetzung enthaltenen gedanklichen Möglichkeiten, so wenn Aristoteles das Denken der Gegenstände von seiten des Philosophen mit einem Denken der Gegenstände an sich selbst vereinerleit und das Wesen der Gegenstände darin setzt, ihre Stofflichkeit durch das in ihnen enthaltene Denken zu überwinden und sich hiermit zu immer höheren Stufen des gedanklichen Daseins zu erheben. Die höchste Stufe soll dann erreicht sein, wenn das Denken auch den letzten Rest von Stofflichkeit in solcher Weise hinweggearbeitet und es nur noch mit sich selbst zu tun hat. Allein auch das „Denken des Denkens" des Aristoteles, das die Spitze und die unerläßliche Bedingung des gesamten Denkprozesses bildet, ist doch keineswegs von ihm als Bewußt-Sein, als eine vom objektiven Sein verschiedene Seinsart oder -Sphäre, als Subjektivität und

Innerlichkeit verstanden worden, sondern bedeutet ihm vielmehr nur die auf sich selbst zurückgeworfene abstrakte Allgemeinheit der Denktätigkeit, einen objektiven Gedankenprozeß, für den es als solchen zufällig ist, daß die leere Form des Denkens seinen Inhalt bildet.

Das Denken des Seins ist das Denken des Seins, oder Sein und Denken sind dasselbe. In immer neuen Wendungen, in immer kühneren und eigenartigeren Anläufen, sich vermittels dieser Zauberformel in den Besitz einer zweifellosen Erkenntnis der Wirklichkeit zu setzen, klingt jener Satz durch die gesamte antike Philosophie hindurch. Schon verschlingt sich mit der philosophischen die religiöse Gedankenentwicklung und sucht, sich jener Dieselbigkeit auf mystischem Wege zu versichern. Hinter der metaphysischen Wirklichkeit urbildlicher Gedanken, zu welcher sich der Mensch im Denken des Seins erhebt, taucht das „reine Sein" als solches, als vordenklicher Träger, Subjekt, Grund und Halt des weltschöpferischen Denkprozesses auf, und dieses Sein lockt die Denker, wie mit zauberischer Gewalt, sich auch noch über das Denken selbst emporzuschwingen und sich rückhaltlos in jenen Abgrund (Bythos) hinabzustürzen, um in der Vereinigung mit der Wurzel, mit dem Urquell alles Seins, sich die Wirklichkeit verbürgen zu lassen, die Herrschaft über sie erst wahrhaft zu gewinnen. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins; aber das Sein ist schon nicht mehr bloß die Denktätigkeit als solche, sondern der Genitiv ist hier zugleich ein Genitivus subjectivus in dem Sinne, daß das Sein ein für sich selbständiges Subjekt ist, das die Tätigkeit des Denkens ausübt.

In der Philosophie Plotins finden alle bisherigen Auffassungen der Einerleiheit des Denkens und des Seins ihre einheitliche Zusammenfassung und äußerste Zuspitzung. An der höchsten Stelle steht der Platonische „Begriff des Seins", aber als vordenkliches, übervernünftiges Eines. Damit ist aber zugleich auch der Begriff des Seins als absolute Vernunft, Intellekt, als Logos, als vorweltliches und überweltliches Reich urbildlicher Ideen gegeben, und dieses ist selbst ein Denken des Seins im Sinne des Aristoteles, so zwar, daß das Sein der intelligiblen Wirklichkeit nur ist als Denken und das Denken wiederum nur ist als Sein der übersinnlichen Ideen. Das Denken des Seins ist das

Denken des Seins. Das Sein ist also nicht ein bloßer toter Begriff, der nur durch uns erkannt wird, wie Plato die Sache aufgefaßt hatte. Die Tätigkeit wird nicht etwa bloß vom Menschen an die intelligible Wirklichkeit herangebracht, die an sich selbst aller eigenen Tätigkeit entbehrt, sondern jene ist eben nur als dieses Leben, als dieser Pulsschlag sich selbst erzeugender Begriffe oder Ideen; und diese ursprüngliche Dieselbigkeit des Denkens und des Seins, diese vorweltliche und überweltliche Selbstanschauung des Intellekts oder „intellektuelle Anschauung", bei welcher das Angeschaute und das Anschauende unmittelbar in eins zusammenfallen, diese Selbstverwirklichung des Intellekts durch sein sich selber Denken ist die eigentliche wahre Wirklichkeit, das Reich der Wahrheit, die absolute Wahrheit und Wirklichkeit, sofern in ihr der Gedanke das Sein, das Bild oder die Anschauung der Sache unmittelbar die Sache selbst ist.

Man pflegt den sich selbst denkenden Intellekt des Plotin gewöhnlich als absolutes Selbstbewußtsein aufzufassen und es jenem Philosophen als Verdienst anzurechnen, daß er, als der erste antike Denker neben Aristoteles, den Begriff des Bewußtseins als in sich zurückgestrahlte Denktätigkeit erfaßt und dem allgemeinen Gedankenschatz der Menschheit eingefügt habe. Mit ihm, so sagt man, gelangt das antike Denken an den Punkt, wo es sich selbst in seiner eigentümlichen Besonderheit als objektives, anschauliches, gleichsam plastisches Denken aufhebt und die Subjektivität und Innerlichkeit sich als die Wahrheit der objektiven Wirklichkeit ausweist. Plotin zuerst soll das Bewußtsein als eine besondere selbständige Art des Seins erkannt und als das eigentliche wahre Sein zum Träger und zur Quelle aller übrigen Wirklichkeit erhoben haben. In allen Übersetzungen des Plotin pflegt daher auch das Sichselbstdenken des Intellekts mit dem Ausdruck „Bewußtsein" wiedergegeben zu werden; und selbst diejenigen, die an der „Verstiegenheit" und Kühnheit seiner metaphysischen Spekulation kein Gefallen finden, können doch nicht umhin, den Begründer des Neuplatonismus zugleich als den „Vater der Bewußtseinsphilosophie" zu rühmen.

Daß diese Auffassung des antiken Denkers mit dem wahren Sinne seiner Gedanken in keiner Weise übereinstimmt, habe ich

in meinem Werke „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (1907) nachgewiesen. Es ist nicht richtig, daß die Selbstanschauung und Selbstverwirklichung des Plotinischen Intellekts von ihrem Entdecker als Bewußtsein oder Selbstbewußtsein aufgefaßt ist. Dagegen spricht schon die Art und Weise, wie Plotin das absolute Denken des Intellekts ausdrücklich von der diskursiv zeitlichen Überlegung des endlichen Geistes unterscheidet, es als ewige gleichzeitige „Intuition", als überlegungslose Allwissenheit, als „intellektuelle Anschauung" bestimmt und jeden Vergleich des urbildlichen schöpferischen Denkens mit dem abbildlichen menschlichen Denken abweist. Wie bei Aristoteles das „Denken des Denkens" aus abstrakt begrifflicher Spekulation hervorgegangen und nur eine letzte systematische Folgerung seiner Auffassung der Denktätigkeit, aber ohne irgendwelche Beziehung auf ein Bewußtsein ist, so ist auch die Plotinische Einerleiheit des Denkenden und des Gedachten, die Auffassung des Intellektes als in sich zurücklaufende, sich selbst erfassende Denkbewegung auf rein logischem Wege, aus dem Hinblick auf die Gegensätzlichkeit des intelligiblen zum sinnlichen Sein gewonnen worden und hat daher auch gleichfalls für Plotin eine rein objektive und gegenständliche Bedeutung. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins: das Denken denkt sich, indem es das Sein denkt, das Sein ist nur als Denken der Ideen. Das Sein der Ideen ist ihr Gedachtwerden vom Intellekt, das Sein des Intellekts ist sein Denken der Ideen: Denkendes und Gedachtes, Sein und Denken sind dasselbe, aber nur indem das Gedachte die Herausstellung des Inhalts des Denkens, das Denken dasselbe in Tätigkeit gedacht ist, was das Sein in Ruhe darstellt. Die Selbstbesinnung des Intellekts ist also nur seine Selbstentfaltung, die Wirklichkeit, die er ist und durch sein Denken setzt, keine vom objektiven Denken verschiedene, sondern eben nur er selbst als Denken.

Man sieht: den Begriff des Bewußtseins im Unterschiede von einem objektiven Denken-Sein besitzt auch Plotin noch nicht, so nahe er ihm immerhin mit den angeführten Bestimmungen kommen mag; und wenn das ganze Mittelalter den Schwerpunkt seiner Spekulation in die intelligible Wirklichkeit hineinverlegt, wenn es das Leben des Intellekts als trinitarischen Prozeß der

Gottheit und die drei Momente des Intellektes bei Plotin, das Denkende, das Gedachte und die Einerleiheit beider, als ein Ineinanderspielen dreier objektiver Gestalten oder göttlicher „Personen“ (Hypostasen) auffaßt, so liegt auch darin ausgedrückt, daß dem Mittelalter der Begriff des Bewußtseins selbst noch so gut wie fremd ist. —

Erst mit Descartes, der in dieser Hinsicht mit dem entsprechenden Gedanken seiner Vorgänger, eines Augustinus, Occam, d'Ailly, Montaigne und Campanella, ernst macht, beginnt die Philosophie des Bewußtseins.

Es war in der Philosophie eine ähnliche Lage, wie die, durch welche Sokrates und Plato zur logischen Begründung der Philosophie des Seins veranlaßt wurden. Die mittelalterliche Scholastik hatte sich ausgelebt und sich durch ihre eigenen inneren Widersprüche aufgehoben. Die Hoffnung, auf dem Wege der Vernunft den Inhalt der kirchlichen Offenbarung begründen zu können, hatte sich als Täuschung erwiesen. Aber auch die Versuche, durch Zurückgreifen auf die philosophischen Ideen des Altertums eine der neuen Zeit entsprechende Weltanschauung aufzustellen, waren fehlgeschlagen. Eine tiefe Mutlosigkeit in philosophischer Beziehung hatte sich weiter Kreise der Gebildeten bemächtigt. Wieder blühte der Skeptizismus, wie in den Tagen der Sophistik, auf und kämpfte mit einem krassen Aberglauben um die Herrschaft. Da machte Descartes das festgeratene Fahrzeug des philosophischen Gedankens von neuem flott, indem er die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis, einer zweifellos sicheren Erkenntnis der Wirklichkeit auf die Tatsache des eigenen Ich gründete.

Das Denken des Seins, hatte Plotin gelehrt, ist das Denken des Seins. In der in sich zurücklaufenden Denkbewegung des Intellektes ist die Einerleiheit des Denkens und des Seins und damit die absolute Wirklichkeit enthalten, und diese ist auch für uns erreichbar, weil unser Denken des intelligiblen Seins das Sein des Intelligiblen selbst ist. Aber dann, erklärt Descartes, ist diese Dieselbigkeit von Sein und Denken keine überweltliche, einem jenseitigen Gebiete des Metaphysischen angehörige, sondern das subjektive Denken als solches, als das Bewußt-Sein ist das Sein; jene Dieselbigkeit ist uns unmittelbar in der

Wirklichkeit unseres eigenen Ich gegeben. Das Denken des Ich ist das Denken des Ich, d. h. der Gedanke, den ich von meinem Ich habe, ist selbst das Ich. Indem ich mich denke, denkt sich das Ich in mir. Indem ich mich auf mich selbst besinne, besinnt sich mein Selbst auf sich. Meine Selbstbesinnung ist als solche selbst mein Sein. Selbstbesinnung und Sein fallen im Ich unmittelbar in eins zusammen. Mein Ich ist die von Plotin behauptete Einerleiheit des Denkens und des Seins. Ich brauche nicht aus mir heraus in eine jenseitige Welt zu schwärmen, sondern nur in mich hineinzugehen, so finde ich da die gesuchte absolute Wirklichkeit. Ich denke, also bin ich, cogito ergo sum.

Plotin hatte gemeint, die letzte und höchste Wirklichkeit, die, als der Träger und das Subjekt des Denkens, auch noch über das Denken selbst hinausliegt, durch eine Art Selbstaufhebung des Denkens, durch mystische Versenkung in den Urgrund aller gedanklichen Wirklichkeit ergreifen zu können. Wenn aber das Ich das Subjekt ist, das die Tätigkeit des Denkens ausübt, und dies Subjekt auch zugleich das Objekt ist, das von mir gedacht wird, worin Denken und Sein zusammenfallen, dann bin ich selbst offenbar die Quelle und der Mittelpunkt aller Wirklichkeit. Es gibt dann gar keine Erkenntnis der Wirklichkeit von größerer Sicherheit, als wie sie der Gedanke meines Ich mir aufschließt.

Aus dem übersinnlichen und vorweltlichen Gebiet, in welches sie von Plotin versetzt war, und wo das ganze christliche Mittelalter sie gesucht hatte, wird die Wirklichkeit mit dieser Erwägung in das Gebiet der Erfahrung selbst hereingenommen. Das Denken wird mit ihr vom Himmel auf die Erde herabgeholt und durch die wieder entfachte Hoffnung auf eine zweifellose Erkenntnis der Wirklichkeit zu neuen Abenteuern in die Welt hinausgesendet. Denn freilich konnte die neuere Philosophie nur alsdann auf eine völlige Überwindung der kirchlichen Weltanschauung hoffen, nur dann sich als eine selbständige Macht neben der Offenbarung behaupten wollen, wenn sie die gleiche zweifellos Sicherheit, wie die letztere, gewähren konnte. Diese Möglichkeit aber glaubte man dadurch gewährleistet, daß die absolute Vernunft des Plotin im Ich gleichsam in die individuelle menschliche Vernunft hineinschien. Hier schien der Punkt gegeben, wo das subjektive Denken des Menschen mit dem objektiven göttlichen Denken und dadurch

mit dem Sein zusammenfloß. Im Ichgedanken trat die Selbstbesinnung des Denkens, die als solche die schlechthinige Wirklichkeit in sich schloß, unmittelbar in die Erscheinung. Hier eröffnete sich ein Gebiet des Seins, das dem Denken nicht fremd gegenüberstand, sondern, als Selbstbesinnung, selbst Denken war, und doch auch nicht ein bloßes objektives, vom menschlichen Subjekt unabhängiges Denken, sondern das Denken dieses Subjektes selbst, ein ichliches Denken im Unterschiede von dem überichlichen Denken des vorweltlichen und überweltlichen Plotinischen Intellekts. An die Stelle des Plotinischen Intellekts oder objektiven Denkens tritt das subjektive Denken des Menschen. An die Stelle des Einen tritt das Ich, das die Tätigkeit des Denkens ausübt. An die Stelle des Seins tritt das Bewußtsein.

Ich denke, also bin ich, und zwar nicht als ein bloßer Gedanke, sondern als das Subjekt dieses Denkens selbst, als Sein. Mein Bewußtsein ist als solches selbst ein Sein, eine selbständige für sich bestehende Wirklichkeit, genau wie diejenige der Körper, vielleicht eine höhere Wirklichkeit als die sogenannte körperliche, ja, die einzige wahre Wirklichkeit und jedenfalls so unabhängig und ursprünglich, wie diejenige der natürlichen Gegenstände. Erst so hat die Subjektivität und Innerlichkeit die Anerkennung ihrer Eigenart, ihrer Selbständigkeit und ihres Eigenwertes im Unterschiede von der objektiven Wirklichkeit, sei es der sinnlich stofflichen Natur, sei es der metaphysischen Gedankenwelt, auch von seiten der Philosophie gefunden, nachdem sie diese durch die christliche Religion schon längst in der Inbrunst der Andacht, im Versenken in die Tiefen der eigenen Brust, im verborgenen Leben des menschlichen Gemüts erhalten hatte.

Eine neue Entwicklungsstufe der Philosophie ist hiermit eingeleitet. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins: das war die Grundvoraussetzung der bisherigen Philosophie gewesen. Das Bewußtsein des Seins ist das Bewußtsein des Seins, das Sein ist selbst Bewußtsein: unter dieser Losung werden die Kämpfe der neueren Philosophie seit Descartes ausgefochten. Die antike Philosophie hatte in ihren verschiedenen Systemen nur die Möglichkeiten entwickelt, die in jener Voraussetzung enthalten waren. In dem gleichen Sinne ist auch die neuere Philosophie, wie ich in meinem Werke über „Das Ich als Grundproblem der neueren

Philosophie“ (1897) gezeigt habe, nur die fortschreitende Entfaltung und besondere Durcharbeitung der möglichen Auffassungsweisen des Bewußtseins in seiner Eigenschaft als Einerleiheit von Sein und Denken.

Das Cogito ergo sum besagt, daß im Ich Bewußtsein und Sein unmittelbar in eins zusammenfallen. Dies kann nun aber entweder heißen, daß unser eigenes reales Sein Bewußtsein, oder daß unser Bewußtsein selbst als solches ein reales Sein ist. Dabei läßt jedoch der Ausdruck „Bewußtsein“ selbst wieder eine doppelte Bedeutung zu. Entweder nämlich versteht man darunter den jeweiligen Bewußtseinsinhalt, unsere Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen usw., sofern sie eben bewußte seelische Gebilde sind. Oder aber man versteht darunter die Bewußtseinsform, die gemeinsame Bewußtheit aller bewußten Inhalte. Im ersteren Falle bedeutet die Behauptung der Einerleiheit des Bewußtseins und des Seins, daß der Inhalt unseres Bewußtseins, die Gesamtheit der seelischen Erscheinungen selbst ein reales Sein, eine letzte ursprüngliche Wirklichkeit ist, zu welcher u. a. auch das Ich gehört. Im letzteren Falle drückt sie aus, daß die Wirklichkeit nur in und an unserem Bewußtsein, als ideeller Inhalt der an und für sich realen Form des schöpferischen und tätigen Bewußtseins ist, die wir so als unser Ich bezeichnen. Im ersteren Falle erkennen wir die Wirklichkeit unmittelbar und darum mit zweifelloser Sicherheit, weil die Bewußtseinsinhalte, die den Stoff unserer Erkenntnis bilden, zugleich die wirklichen Gegenstände unserer Erkenntnis darstellen. Im letzteren Falle erkennen wir sie unmittelbar, weil das Subjekt unserer Erkenntnis, das Bewußtsein oder Ich, zugleich das Objekt derselben ist und folglich auch die Erzeugnisse dieses Ich nur unsere eigenen Erzeugnisse darstellen.

Nun ist der Inhalt unseres Bewußtseins allerdings ein Sein, und ich werde mir dieses Seins im Augenblicke der Besinnung auf jenen Inhalt unmittelbar inne. Allein da er eben nur Bewußtseinsinhalt ist, so ist das Sein, dessen ich mir dabei inne werde, auch eben nur Bewußt-Sein, ideelles oder Vorstellungssein; und auch das Ich, das jenem Inhalt angehört, ist lediglich eine Vorstellung unter Vorstellungen. Die Behauptung, daß das Bewußt-Sein oder ideelle Sein als solches selbst schon das reale sei,

würde voraussetzen, daß die gesamte Wirklichkeit mit all ihrem Reichtum von Beziehungen, mit all ihrer Tätigkeit und Bewegung aus bloßen Bewußtseinsinhalten erklärlich wäre. Indessen diese Annahme scheitert an der tatsächlichen Beschaffenheit des Bewußt-Seins. Unsere Bewußtseinsinhalte stehen in keinem durchgängigen Zusammenhange untereinander, wie die Wirklichkeit ihn fordert. Sie spiegeln wohl streckenweise einen solchen vor, aber nur, um plötzlich abzureißen und neuen Zusammenhängen Platz zu machen, die zu jenen in keiner Beziehung stehen und nur aus einer Wirklichkeit außerhalb des Bewußt-Seins, einem vom Bewußt-Sein verschiedenen Sein erklärt werden können. Unsere Bewußtseinsinhalte wirken auch als solche nicht aufeinander, sondern folgen nur aufeinander oder vergesellschaften sich untereinander, ohne daß es gelingt, auch nur die Möglichkeit einer solchen Vergesellschaftung aus bloßen Bewußtseinsinhalten zu begreifen. Was nicht aufeinander wirkt, das ist aber eben deshalb auch nicht wirklich. Und was nur ist, sofern und solange es Inhalt eines gegenwärtigen Bewußtseins ist, was aber aufhört, zu sein, sobald es von einem anderen Inhalt abgelöst wird, das ist auch nicht im Sinne eines realen, ursprünglichen, selbständigen und schlechthinigen Seins. Wie derartige, für sich selbständige Bewußtseinsinhalte, wie bloße seelische Erscheinungen zur inneren Einheit eines Ich miteinander sollten verschmelzen können, durch dessen tatsächliches Vorhandensein ihre Substantialität und Wirklichkeit doch vermittelt ist, das ist ebensowenig begreiflich, wie es verständlich ist, daß rein untätige, wirkungsunfähige und zuständliche Gebilde, wie die Bewußtseinsinhalte, auch nur den Schein einer Tätigkeit, der Bewegung und des Lebens sollten erzeugen können.

Und doch ist nur, wenn das Bewußtsein selbst tätig ist, das Leben und die Tätigkeit einer reinen Bewußtseinswelt verständlich. Das tätige Bewußtsein aber fällt mit dem Ich, der beharrenden Bewußtseinsform im Unterschiede von ihrem wechselnden Inhalt zusammen. Die Frage ist also, inwiefern die Form des Bewußtseins als Sein bezeichnet werden kann; und diese ist wiederum mit der andern einerlei, ob wirklich das Ich, als Objekt, ob unser Gedanke des Ich mit dem realen Subjekt unserer Denktätigkeit zusammenfällt, oder in welchem Sinne

die Bewußtseinsform als Dieselbigkeit des Denkens und des Seins, des Bewußtseins und der Wirklichkeit angesehen werden kann.

Nun gibt es bekanntlich ebensowenig eine Bewußtseinsform, die nicht als solche Form eines bestimmten Bewußtseinsinhalts wäre, wie es einen Bewußtseinsinhalt gibt, der losgelöst von der Form des Bewußtseins existierte. Das ist nur ein anderer Ausdruck für die bekannte Tatsache, daß es kein Subjekt ohne Objekt und umgekehrt gibt. Als Form eines bestimmten Bewußtseinsinhalts aber gehört sie nicht der Sphäre des Seins, sondern derjenigen des Bewußt-Seins an, da eben gerade sie es ist, die den Unterschied des realen und des ideellen Seins begründet. Muß sie aber dem Gebiete des Bewußt-Seins zugerechnet werden, dann nimmt sie auch an der Unstetigkeit, Zusammenhangslosigkeit und zeitweiligen Unterbrechung teil, die wir für das Bewußt-Sein bezeichnend fanden. Zwar ist die Form der Bewußtheit immer mit sich selbst gleich, wann und wo sie gegeben ist, aber es ist ein bloßer Schein, daß sie etwas beim Wechsel ihrer Inhalte Beharrendes, eine für sich bestehende substantielle Einheit sei. Jeder Schlaf, jede Ohnmacht, jeder Zustand der zeitweiligen Bewußtlosigkeit unterbricht den Zusammenhang unseres Bewußtseins. Ist die innere Einheit unserer Bewußtseinsinhalte und ihre Zugehörigkeit zu einem und demselben Individuum nur aus einer vom Bewußtsein selbst unterschiedenen Ursache zu erklären, so kann dies auch mit der Form des Bewußtseins nicht anders sein. Sie entsteht immer zugleich mit dem Inhalte des Bewußtseins und vergeht mit diesem; und nur die Stetigkeit dieses Wechsels, das teilweise Verschmelzen der Bewußtseinsinhalte und das gedankenlose Absehen von den Zuständen der Bewußtlosigkeit erzeugt den Schein, als ob die überall mit sich gleiche Bewußtseinsform eine stetige und dauernde Einheit im Wechsel ihrer Inhalte wäre.

Demnach ist die Bewußtseinsform auch gar keine einfache Einheit, die als solche die Vielheit ihres Inhalts aus sich selbst hervorbringt, sondern eine bloße Folge stetig aneinandergereihter Bewußtseinsformen, die an den wechselnden Bewußtseinsinhalten haften, und ihre Tätigkeit und Schöpferkraft ist genau so ein bloßer Schein, wie ihre Einfachheit und stetige Dauer gegenüber

der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel ihres Inhalts. Es gibt keine Bewußtseinstätigkeit. Es gibt keine Tätigkeit „des" Bewußtseins. Das Bewußtsein ist kein für sich seiendes Subjekt, das Objekt kein Erzeugnis des Subjekts. Denn da die Form des Bewußtseins, wie gesagt, dem Gebiete des Bewußt-Seins angehört, das Bewußt-Sein aber schlechthin unschöpferisch und untätig ist, so muß dies auch von seiner Form behauptet werden. Das Ich oder die Bewußtseinsform ist folglich auch keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete, „synthetische" Einheit. Nicht das Ich oder Subjekt, so habe ich in meinem Werke über „Das Ich" dies auszudrücken versucht, erzeugt das Objekt. Das Objekt steht überhaupt nicht in ursächlichem Verhältnis zum Subjekt, sondern beide sind nur die entgegengesetzten Pole einer und derselben Art des Seins, indem sie eben in diesem Verhältnis der Entsprechung zueinander diejenige Form des Seins begründen, die wir Bewußt-Sein im Unterschiede vom realen Sein nennen. Das Bewußtsein ist eine Eigenschaft unserer Vorstellungen, aber nicht deren tragendes Subjekt, ein Zustand des Geistes, aber nicht der Geist selbst, eine Form unserer Vorstellungen, die als solche nicht tätig, nicht schöpferisch, sondern schlechthin untätig und unschöpferisch ist, sich allem gegebenen Inhalte gleichmäßig anschmiegt und, wie ein Schatten, die lebendige Fortbewegung ihres Inhaltes begleitet. Wie der Schatten nichts Selbständiges und für sich Wirkliches, sondern immer nur an seinem Gegenstande ist und nur mit diesem sich fortbewegt, genau so auch die Form des Bewußtseins: sie haftet den bewußten Vorstellungsinhalten unzertrennlich an, wird immer nur mit ihnen zugleich hervorgebracht und erhält nur von ihren Inhalten eine scheinbare Lebendigkeit geliehen. Man kann das Ich allenfalls als logisches, d. h. gedachtes, bewußtseinsimmanentes, Subjekt dem Objekt oder dem Bewußtseinsinhalte gegenüberstellen; allein ein reales Subjekt, der substantielle Träger und Schöpfer des Bewußtseinsinhalts ist es nicht. Vielmehr wird die Form des Bewußtseins selbst, und zwar immer zugleich mit ihrem Inhalt erzeugt und kann nur durch die von Kant sogenannte „Subreption (Erschleichung) des hypostasierten (verselbständigten) Bewußtseins" zu einem realen schöpferischen Subjekt, d. h. zur Seele, aufgebauscht werden.

Ist nun die Bewußtseinsform bloß logisches, aber nicht reales Subjekt, dann mag man das Ich immerhin als Dieselbigkeit des Subjekts und des Objekts bestimmen: es wird doch durch diese Bestimmung für seine Wirklichkeit und Selbständigkeit nicht das geringste bewiesen. Auch kann die Dieselbigkeit der beiden doch niemals eine unmittelbare, sondern höchstens nur eine mittelbare sein, da das Subjekt in dem gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte naturgemäß immer nur der subjektive Vertreter oder die Vorstellung der Bewußtseinsform eines vergangenen, durch die Erinnerung vergegenwärtigten Bewußtseinsinhaltes, aber niemals diejenige des gegenwärtigen Bewußtseinsinhaltes sein kann. Es ist ein Widerspruch, daß die Form des gegenwärtigen Bewußtseinsinhaltes zugleich ihr eigener Inhalt sein sollte. Als Inhalt des Bewußtseins bedarf sie vielmehr einer neuen Form, die nun aber eben nur die Form dieses neuen Bewußtseinsinhalts sein kann. Gesetzt also, das reale vorstellende Subjekt oder der Träger des Bewußtseins wäre selbst Bewußtsein, so könnte ich ihn schon deshalb nicht unmittelbar vorstellen, weil er das Frühere meiner Vorstellung von ihm wäre. Um ihn vorzustellen, müßte er selbst diese meine Vorstellung von ihm erst erzeugt haben; so aber würde ich ihn auch nur als Erzeugnis der Vorstellungstätigkeit, aber nicht als deren Erzeuger vorstellen.

M. a. W. ich kann den Schöpfer meiner Vorstellungen nur im Spiegel des Bewußtseins, aber niemals als Schöpfer, niemals als realen oder vorstellenden vorstellen. Ich kann folglich auch die Wirklichkeit meiner selbst so wenig, wie irgendeine andere Wirklichkeit, „unmittelbar erleben". Was ich erlebe, ist immer nur die Tatsache des Vorhandenseins von Spiegelbildern, d. h. Bewußtseinsinhalten: ich erlebe ein Bewußt-Sein. Das Sein oder die Wirklichkeit als solche hingegen kann niemals unmittelbar erlebt, sondern höchstens nur mittelbar erschlossen werden. Davon macht auch unsere eigene Wirklichkeit keine Ausnahme.

Das Bewußtsein, wenn darunter die Form des Bewußtseins im Unterschiede von ihrem Inhalt verstanden werden soll, ist hiernach eine bloße Abstraktion ohne irgendwelche Selbständigkeit und Tätigkeit. Ich kann mir die Bewußtseinsform zwar losgelöst von ihrem Inhalt denken, die Bewußtheit im Gegensatze zu den bewußten Vorstellungen, sowie ich mir das „Allein-

sein", das „Einerleisein", die „Pferdheit" im Unterschiede von den bestimmten Pferden denken kann, aber eben nur durch Zergliederung meines Bewußtseinsinhalts, unter Absehung von allen besonderen Bestimmungen dieses Inhalts. So wenig ich bei dieser Zergliederung auf ein reales Sein, sondern immer nur auf Inhalte meines Bewußt-Seins stoße, so wenig kann auch die Abstraktion der Bewußtseinsform als solche auf irgendwelche reale Bedeutung oder selbständige Existenz ihrem Inhalte gegenüber Anspruch erheben. Diese Form des Bewußtseins ist ja nur bewußte Bewußtseinsform, ist selbst nur meine Vorstellung und folglich unfähig, mir über das Verhältnis der Form des Bewußtseins zu ihrem Inhalt irgendwelche Aufklärung zu verschaffen. Weit entfernt, das reale Subjekt, der Träger, die Unterlage des Bewußtseinsinhaltes zu sein, gehört sie selbst mit zum Bewußtseinsinhalt und setzt folglich das Bewußtsein schon voraus. Weit entfernt, bestimmter oder realer als der sonstige Inhalt des Bewußtseins zu sein, ist sie vielmehr, als Abstraktion, noch weit leerer und formaler als jener.

Gilt dies schon von der individuellen Bewußtseinsform, dem sogenannten „empirischen Ich", als der Form des erfahrungsmäßig bestimmten Bewußtseinsinhalts, so gilt es von der absoluten Bewußtseinsform, dem überindividuellen, unpersönlichen Bewußtsein, dem sogenannten „Bewußtsein überhaupt" (Kant, Fichte, Rickert) erst recht. Denn dieses ist gar nur eine Abstraktion von Abstraktionen, die Abstraktion nämlich von der zahlenmäßigen Verschiedenheit der Bewußtseinsformen der verschiedenen Individuen. Als solche aber ist sie ganz und gar nur ein Inhalt meines individuellen Bewußtseins, ein immanentes Objekt, mein Erzeugnis und folglich nichts weniger als der Träger, Schöpfer und die reale übergreifende Form des Individualbewußtseins. Freilich ist dieses Bewußtsein unpersönlich und überindividuell, aber nicht anders, wie der Begriff etwa des Menschen, der ja ebenfalls durch Abstraktion von den menschlichen Individuen gewonnen ist. Es ist die wunderlichste Verwechselung, eine Auffrischung des Platonischen Begriffsrealismus oder abstrakten Idealismus, wenn die sogenannten „erkenntnistheoretischen Monisten" diesen abstrakten Begriff eines „weltumfassenden Bewußtseins" für das reale Frühere, den substantiellen Träger und den Urquell alles bestimmten Bewußtseinsinhalts ausgeben. Es ist Selbsttäuschung,

wenn sie den überindividuellen Grund des Individualbewußtseins, den absoluten Träger der Weltnormen und Gesetze mit Fichte als „absolutes Bewußtsein" auffassen in der Meinung, daß sie damit die Prinzipien eines erkenntnistheoretischen Kritizismus im Kantischen Sinne innehielten. Wir kennen das Bewußtsein nur als Individualbewußtsein, als Bewußt-Sein, als subjektives zuständliches Sein. Mit der Annahme eines Trägers oder absoluten Grundes dieses Seins überschreiten wir die Grenzen der Erfahrung. Damit legen wir dem Begriffe des Bewußtseins eine ganz andere Bedeutung unter, als die es erfahrungsgemäß allein besitzt. Dann haben wir aber auch kein Recht, den überempirischen, überindividuellen Grund, den Träger des Bewußtseins selbst wieder als Bewußtsein zu bezeichnen. Nun behauptet freilich ein Teil der Anhänger des „Bewußtseins überhaupt", daß dieses gar keine Realität, weder eine transzendente noch eine immanente, sondern lediglich einen „Begriff" darstelle, den wir im logischen Interesse genötigt seien, zu bilden. Allein abgesehen davon, daß diese Behauptung doch höchst anfechtbar ist, benutzen auch sie jenen „Begriff" tatsächlich dazu, um die Gleichung des Seins und des Bewußtseins zu begründen und den erkenntnistheoretischen Realismus abzuweisen. Dazu ist aber nicht der bloße Begriff eines überindividuellen Ich, sondern nur ein reales Ich imstande, so daß also der wirkliche Gebrauch, den die Anhänger des „Bewußtseins" von jenem Begriffe machen, im Widerspruche steht zu ihrer ausdrücklichen Erklärung.

Man mag es anfangen, wie man will: es ist nicht möglich, dem Bewußtsein als solchen eine reale und selbständige Bedeutung zuzuschreiben, ganz gleichgültig, ob man es als Inhalt oder als Form betrachtet. In beiden Fällen weist dies Sein auf eine von ihm verschiedene Wirklichkeit zurück, deren Eigenschaft, Zustand oder Erzeugnis es darstellt, und die als solche erst eigentlich den Namen der Wirklichkeit im substantiellen Sinne verdient. Das ist aber auch nur selbstverständlich. Denn die Behauptung des Cogito ergo sum, die Annahme, daß wir im Bewußtsein selbst ein reales Sein besäßen, verstößt gegen eine andere, die den unverrückbaren Ausgangspunkt, den unerschütterlichen Baugrund und den wahren Prüfstein aller erkenntnistheoretischen Untersuchung bildet; und diese ist der „Satz des Bewußtseins",

welcher lautet: Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist Bewußtseinsinhalt, Bewußt-Sein oder ideelles Sein; alles Bewußtsein ist Bewußt-Sein. Es ist dies der einzige Satz von zweifelloser Sicherheit, der eine Aussage über das Sein enthält, und man sieht leicht, daß seine Gewißheit auf seiner selbstverständlichen (tautologischen) Beschaffenheit oder darauf beruht, daß jener Satz ein „identischer" oder „analytischer" im Kantischen Sinne des Wortes ist, sofern Subjekt und Prädikat bei ihm dasselbe besagen. Keine erkenntnistheoretische Ansicht kann „kritisch" heißen, die gegen diesen Satz verstößt. Das gerade aber tun alle diejenigen erkenntnistheoretischen Behauptungen, die dem Bewußtsein eine reale selbständige Bedeutung zuschreiben.

Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist Bewußt-Sein, lautet der Satz des Bewußtseins. Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist Inhalt der an und für sich realen Form des Bewußtseins, so legt derjenige Standpunkt dies aus, der die Wirklichkeit unmittelbar in der Bewußtseinsform zu finden glaubt: der Bewußtseinsrealismus. Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, alles Bewußt-Sein ist als solches selbst ein reales Sein, Sein ist Bewußt-Sein, esse gleich percipi, behauptet der Standpunkt, der das Bewußt-Sein als seelische Erscheinung, als Inhalt des Bewußtseins deutet: der Bewußtseinsidealismus. Beide mögliche Auffassungsweisen des Cogito ergo sum widersprechen dem Satze des Bewußtseins, sind also falsch. Nicht das Cogito ergo sum, sondern der Satz des Bewußtseins ist die wahre Grundlage aller kritischen Erkenntnistheorie. Die Selbstbesinnung im eigenen unmittelbaren Ichbewußtsein ist also ebensowenig imstande, uns eine zweifellose Erkenntnis der Wirklichkeit zu liefern, wie die Selbstbesinnung im absoluten Denken, das mit dem endlichen Denken eins ist.

Das ist aber auch gar nicht zu verwundern, da das Cogito ergo sum, wie gesagt, nur die moderne Zuspitzung jener Grundvoraussetzung des antiken Denkens bildet, wonach das Denken des Seins als solches selbst das Denken des Seins, das Sein mithin selbst Denken ist. Diese Behauptung aber ist nicht geeignet, die gesuchte Wirklichkeitserkenntnis von zweifelloser Sicherheit zu begründen. Wenn wir uns nämlich fragen, worauf die zweifellose Gewißheit jenes Satzes beruht, so lautet die Antwort

auch hier: auf seiner tautologischen Beschaffenheit. Betrachten wir indessen jenen Satz genauer, so ist er zwar dem Wortlaute nach ein identischer Satz, jedoch der Sinn seiner beiden gleichlautenden Bestandteile ist ein ganz und gar verschiedener. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins, — aber dort ist der Genitiv „des Seins" ein Genitivus objectivus, hier ist er ein Genitivus subjectivus. Mein Denken des Seins ist das Denken des Seins selbst, das Sein als Denken. Mein Gedanke, mein Begriff vom Sein ist als solcher selbst das Sein. Der subjektive Gedanke vom Sein ist die objektive Denkbetätigung der Wirklichkeit als solcher. Das Sein ist Begriff, Gedanke, Denken. Das ist das antike Seitenstück der neueren Behauptung, daß das Bewußt-Sein selbst das Sein ist. Mein Denken des Seins ist die Tätigkeit eines von mir selbst verschiedenen Seins, das sich im Denken auswirkt. Darin spiegelt sich in antiker Fassung die moderne Behauptung wieder, daß unser Ich ein denkendes Bewußtsein und dieses selbst als solches ein reales Sein ist. Mein Denken des Ich ist das Denken meines Ich. Der Gedanke, den ich von meinem Ich habe, ist zugleich das Subjekt meines Denkens. Das Bewußtsein von meinem Sein ist das Bewußtsein meines Seins. Das Sein ist selbst Bewußtsein: das Selbstbewußtsein ist das Sein — immer komme ich nur dadurch über eine nichtssagende Selbstverständlichkeit hinaus, daß ich zwei grammatisch verschiedene Genitive dem Sinne nach als gleichbedeutend setze. Immer bringe ich nur dadurch eine Einerleiheit des Denkens oder des Bewußtseins mit dem Sein zustande, daß ich dem Gedanken oder der Vorstellung des Seins, dem Sein als bewußtseinsimmanentem Objekt, das wirkliche Sein, das Sein als vom Bewußtsein oder Denken verschiedenes reales Subjekt unterschiebe. Das aber ist eben die von Kant gerügte „Subreption des hypostasierten Bewußtseins", deren Durchschauung freilich Kant selbst nicht abgehalten hat, sie trotzdem seiner gesamten Vernunftkritik unter dem Namen der „synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption" zugrunde zu legen, die Fichte zu seinem absoluten Ich, Schelling zu seiner „Identität des Idealen und Realen" geführt, die Hegels „Selbstbewegung des Begriffs" und metaphysische Logik hervorgebracht hat und welche die Philosophen bis auf den heutigen Tag dazu veranlaßt, das Bewußtsein in den Rang eines selbsttätigen Subjektes zu er-

heben und es mit dem Sein, der Wirklichkeit schlechthin gleich zu setzen.

Bisher verstand man unter einer „wirklichen" Erkenntnis nur eine Erkenntnis von zweifelloser Gewißheit, indem man hierbei den Nachdruck auf den Begriff der Erkenntnis legte. So hat alle Philosophie seit Plato sich mit der Aufgabe abgemüht, eine unumstößliche Erkenntnis der Wirklichkeit zu gewinnen, und sich hierbei des Taschenspielerkniffs der Vertauschung der beiden verschiedenen Genitive bedient. „Wirklich" in dem angeführten Sinne aber konnte die Erkenntnis nur heißen, wenn die Erkenntnis vom Wirklichen zugleich die Erkenntnis des Wirklichen war. In dem Augenblicke, wo der hierin liegende Widerspruch aufgedeckt ist, ergibt sich jenes Streben selbst als hinfällig: die „wirkliche" Erkenntnis kann alsdann nur mehr als Erkenntnis des Wirklichen als solchen verstanden werden, wobei der Nachdruck auf dem Begriffe des Wirklichen liegt, und die Frage der Erkenntnistheorie kann nicht mehr lauten: Wie ist zweifellose Erkenntnis des Wirklichen (wie sind synthetische Urteile a priori) möglich? sondern: Wie ist überhaupt eine wirkliche Erkenntnis möglich? Die Antwort hierauf aber lautet: sie ist nur möglich, wenn das Wirkliche mit dem Gedachten nicht einerlei, wenn Bewußt-Sein und Sein zwei verschiedenen Daseinsgebieten angehören, wenn mit anderen Worten das Bewußtsein selbst kein Sein im Sinne eines selbständigen substantiellen Realen, sondern bloß die Art und Weise ist, wie das reale Sein sich in einem von ihm selbst verschiedenen geistigen Wesen spiegelt.

Bewußt-Sein, so sagten wir, ist selbst kein reales Sein, sondern nur der bloße Zustand eines Seins. So ist es schlechthin untätig und unschöpferisch und ebensowenig in sich selbst lebendig, wie das Bild eines lebenden Menschen im Spiegel, der mit den Händen in der Luft herumfuchtelt, sich gewaltig aufspreizt und aufgeregt vor dem Spiegel hin- und herrennt, oder wie die Bilder des Kinematographen, die auch eine eigene Lebendigkeit vortäuschen, obwohl sie doch nur eine Folge untätiger Einzelaufnahmen darstellen, die von einem Apparate hinter unserem Rücken in Bewegung gesetzt werden. Als zuständliches Sein aber fällt das Bewußt-Sein mit dem Empfindungs-Sein oder, sofern alle Empfindungen letztlich auf Gefühle zurückweisen und aus ihnen ent-

standen sind, dem Gefühls-Sein zusammen, wie es durch die kausale Einwirkung der Dinge an sich, der physiologischen Reize auf unsere vorbewußte und unbewußte Seele von dieser selbst zustande gebracht wird. Bewußt-Sein ist Empfindungs-Sein, die Seinsart, der untätige Zustand unserer Empfindungen im Gegensatze zu den sie hervorrufenden Reizen oder physischen Tätigkeiten. Bewußtsein aber, als einheitliches Ganzes alles Bewußt-Seins oder aller Empfindungen einer bestimmten individuellen Leiblichkeit, ist die Zusammenfassung dieser Empfindungen auf Grund vorbewußter und unbewußter Intellektualfunktionen (Kategorien), mithin ebenso unschöpferisch und untätig, wie sein empfindungsmäßiger Inhalt. Das Ich aber ist nur die subjektive Widerspiegelung der einheitlichen Bewußtseinsform im Inhalte des Bewußtseins. Das Ich ist nicht das reale Subjekt, das, als Träger des Bewußtseins, selbsttätig mit den Empfindungen schaltete, wie der Bewußtseinsspiritualismus annimmt, sondern lediglich bewußtseinsimmanenter und daher vorstellungsmäßiger Vertreter des vorbewußten und unbewußten realen Subjekts der Empfindungen fürs Bewußtsein.

Die Ansicht, daß Denken oder Bewußt-Sein und Sein unmittelbar dasselbe seien, ist die Grundvoraussetzung des naiven Realismus. Der naive Realist bildet sich ein, in seinen Vorstellungen die Gegenstände als solche zu besitzen. Er unterscheidet also nicht zwischen den Gegenständen und seiner Vorstellung von ihnen. In diesem Sinne ist die gesamte Philosophie des Altertums und Mittelalters naiv realistisch gewesen, wenn sie das Denken des Seins mit dem Sein der Gedanken gleich gesetzt und dieses Sein als eine Wirklichkeit objektiver Gedanken aufgefaßt hat. Die neuere Philosophie hat gemeint, den naiven Realismus überwunden zu haben, indem sie die subjektive Vorstellungswelt von der realen Welt der Dinge unterscheidet. Allein tatsächlich ist auch sie über den naiven Realismus trotz alles ihres Pochens auf Kritik doch nicht hinausgekommen, sofern sie das Sein um seiner zweifellosen Erkenntnis willen doch wieder mit dem Bewußt-Sein gleichgesetzt und dem letzteren eine selbständige, substantielle und funktionelle Bedeutung zuerkannt hat. Die Naivität ist aber ganz die gleiche, wenn ich das Sein, wie der unphilosophische Mensch, mit dem Bewußt-Sein, oder wenn ich das

Bewußt-Sein, wie der erkenntnistheoretische Idealist, mit dem Sein gleichsetze. Der Nerv des naiven Realismus ist ebensowenig durchschnitten, wenn ich das Sein, wie der Bewußtseinsidealist, in bloße Bewußtseinserscheinungen auflöse, wie wenn ich in der begrifflichen Abstraktion der Bewußtseinsform oder im Ich das reale Subjekt der seelischen Tätigkeit als solches unmittelbar zu erfassen oder zu „erleben" glaube, wie der Bewußtseinsspiritualist. Alle Philosophen haben bisher in irgendeiner Weise die eine oder die andere dieser beiden Verwechselungen mitgemacht. Auch die Kantische Philosophie hat trotz ihrer Einsicht in die Verkehrtheit dieses Satzes sich auf das Cogito ergo sum gestützt und die Erkenntnis des Bewußtseins, d. h. die Erkenntnis, die wir von unserem Bewußtsein haben, mit einer Erkenntnis des Bewußtseins selbst verwechselt. Auch sie ist insofern unkritisch und dogmatisch trotz alles ihres Pochens auf „Kritik" gewesen. Unter diesen Umständen muß man sagen, daß die Philosophie bisher im Prinzip überhaupt noch nicht über den naiven Realismus hinausgelangt ist. Alle Philosophie hat sich bisher in irgendwelchem Sinne auf die unmittelbare Einerleiheit des Seins und des Bewußtseins gestützt. Wenn aber dies naiver Realismus und erkenntnistheoretisch unhaltbar ist, so mag man daran ermessen, was darauf zu geben ist, wenn die bisherige Philosophie die Annahme einer unbewußten Wirklichkeit gerade vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus gemeint hat, verwerfen zu müssen.

Es ist naiver Realismus, an eine „intellektuelle Anschauung", ein unmittelbares Zusammenfallen unseres Denkens, unseres Bewußtseins und der Wirklichkeit in irgendeiner Form zu glauben. Wenn es so etwas wie eine intellektuelle Anschauung gibt, so kann sie doch jedenfalls nicht unsere Anschauung, sondern höchstens nur eine metaphysische Hypothese zur Erklärung unserer Anschauung sein. Das hat schon Kant ganz richtig eingesehen und sich nur durch das Vorurteil des Cogito ergo sum dazu verleiten lassen, trotzdem seinen ganzen sog. Kritizismus auf intellektueller Anschauung aufzubauen. Es ist naiver Realismus, ein unmittelbares Innewerden unserer seelischen Wirklichkeit in der Innenwahrnehmung zu behaupten, ganz gleichgültig, ob man diese Wirklichkeit mit Hegel und Herbart als Vorstellung, mit Schleiermacher als Gefühl, mit Schopenhauer als Wille oder mit Beneke, Brentano und Diltey als die Gesamtheit unserer seelischen Gebilde bestimmt — als ob das Bewußtsein eine andere Wirklichkeit als diejenige von Empfindungen oder Gefühlen sein und damit etwas anderes als Bewußt-Sein sein könnte! Es ist naiver Realismus, von „Bewußtseinsfunktionen", von einem „aktuellen" Bewußtsein in einem andern Sinne als in demjenigen des jeweilig gegebenen Bewußtseinsinhaltes zu sprechen, da das Bewußtsein eben nur Gefühls- oder Empfindungs-Sein und dieses immer nur rein unschöpferisch und untätig sein kann. Es gibt kein „Bewußtsein an sich", weder als individuelles, noch als absolutes, weder als schöpferisches Subjekt der seelischen Tätigkeiten, noch als Träger und Ort der sog. Normen, Werte und Gesetze. Es gibt daher auch keine Tätigkeit „des" Bewußtseins. Was uns als Tätigkeit des Bewußtseins erscheint, das ist in Wahrheit ein unmittelbares Aufeinanderfolgen und sich Ablösen untätiger Bewußtseinsinhalte, die nur durch die Schnelligkeit ihrer Folge den Schein einer eigenen Tätigkeit und Lebendigkeit vortäuschen. In unserer Zeit der Kinematographen und der Vorführung „lebender Photographien" sollte diese Auffassung des Bewußtseins keiner so völligen Verständnislosigkeit begegnen. Unsere Denker aber sitzen vor dem Vorhange des Bewußtseins wie die Kinder, die sich einbilden, daß es die Bilder auf dem Vorhange unmittelbar selbst seien, die sich bewegten, während doch in Wahrheit von einer hinter ihnen befindlichen Laterne die Bilder so schnell auf den Vorhang geworfen werden, daß die Nähte der Zusammensetzung sich dem Blick entziehen. Unsere ganze Philosophie und Weltanschauung ist bisher naiv realistisch gewesen, und solange wir dies nicht klar erkannt haben, ist das Pochen auf „Kritik" und das Schelten auf den „Dogmatismus" nichts weiter als Selbstbetrug, ein Spiel mit Worten.

Dem naiven Realismus in erkenntnistheoretischer Beziehung entspricht in kosmologischer Hinsicht die Meinung, daß die Erde im Mittelpunkt des Weltalls sich befinde und die Sonne sich um die Erde drehe. Die Einsicht in die Verkehrtheit dieser kosmologischen Behauptung pflegt als die große Grenzüberschreitung vom Mittelalter zur Neuzeit angesehen zu werden. In erkenntnistheoretischer und metaphysischer Beziehung hingegen stehen wir noch immer im Mittelalter, wenn wir uns einbilden, im Bewußt-Sein unmittelbar das Sein zu besitzen und demnach einen zentralen Standpunkt im

Umkreis der Wirklichkeit einzunehmen. Wir rühmen zwar den Kopernikus, mit dem Nachweis der exzentrischen Stellung unseres Planeten uns in kosmologischer Hinsicht über das Mittelalter hinausgeführt zu haben, und lächeln über die ohnmächtigen Versuche der Geister des Mittelalters, uns gewaltsam in der Ptolemäischen Weltanschauung festzuhalten. Allein tun wohl diejenigen etwas anderes, die auf die zentrale, aktive und substantielle Bedeutung des Bewußtseins pochen, jeden Einspruch hiergegen entweder geflissentlich überhören oder a priori mit dem akademischen „Kirchenbanne" des „Dilettantismus" und der „Unwissenschaftlichkeit" belegen und die gegenteilige Behauptung keiner Beachtung würdigen? Sollte es nicht vielmehr endlich Zeit sein, nicht bloß die Natur, sondern auch den Geist aus den Fesseln des Mittelalters zu erlösen?

Die Philosophie, als Philosophie des Bewußtseins, ist heute auf neuer Höhenlage genau bei dem Punkte wieder angekommen, den sie als Philosophie des Seins im Altertum in Plotin erreicht hatte. Sie hat alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung durchlaufen und steht vor einem entscheidenden Wendepunkte. Nachdem sie ein halbes Jahrhundert hindurch mit der Naturwissenschaft um den Vorrang gestritten hat, schickt sie sich nunmehr an, die verlorene Herrschaft im Zeitbewußtsein zurückzugewinnen. Nur in einem ist ihr die Naturwissenschaft noch immer voraus: in der Erkenntnis der exzentrischen Stellung unserer Erde zur Sonne, als dem Urquell alles Seins und Lebens; ihr hat sie im Geistigen die entsprechende Erkenntnis noch nicht zur Seite gestellt. Bleiben wir auch hierin hinter jener nicht zurück! Lernen wir begreifen, daß auch die Sonne unseres Geistes, unser wahres Selbst, der Urgrund und der Schöpfer unseres Innenlebens außerhalb dieses unseres Bewußtseins sich befindet! Erst dann sind wir wahrhaft aus dem Mittelalter hinaus. Erst dann erfaßt sich der Geist in seiner Wahrheit, wenn der Glaube an die Realität und Ursprünglichkeit des Bewußtseins zerstört, wenn das Bewußt-Sein in seiner Unselbständigkeit und zuständlichen Beschaffenheit durchschaut und das „ewig Unbewußte" Schellings als „die Sonne im Reiche der Geister" anerkannt ist.

DIE ERKENNTNIS DES ÜBERSINNLICHEN

Die seelischen Erschütterungen des Weltkrieges und die dadurch hervorgerufene Flucht aus der Wirklichkeit und Sehnsucht nach außergewöhnlichen Erlebnissen haben das Gebiet des Übersinnlichen wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Die Naturwissenschaft und Technik haben nach der Meinung vieler die auf sie gesetzten Hoffnungen für den Fortschritt der Erkenntnis nicht erfüllt. Das Gebiet der bloßen sinnlichen Erfahrung, womit die Wissenschaft sich bisher fast allein beschäftigt hat, erscheint vielen heute als zu eng, um ihrem faustischen Drange nach einer Erneuerung oder Erweiterung unseres bisherigen Wissens zu genügen. „Es gibt noch so viele unentdeckte Länder", rufen sie mit Nietzsche aus, und dorthin ihren Kurs zu richten und im „Unbetretenen" die Fahne der Erkenntnis aufzurichten, das erscheint ihnen als das einzig würdige Ziel einer wahren Wissenschaft und Technik.

Aber wie finden wir den Weg dorthin? Wie kommen wir von dem bisherigen Boden der sinnlichen Erfahrung aus zu übersinnlicher Erfahrung, zu einer Erfahrung und Erkenntnis des Übersinnlichen? Wie ist es möglich, mit den Mitteln unserer Erkenntnis in jenes Gebiet „okkulter", geheimer oder verborgener Wahrheit einzudringen, das sich dem gewöhnlichen Forscherauge entzieht, auf dessen Vorhandensein jedoch alle tieferen Denker aller Zeiten und Völker hingedeutet haben, und durch dessen Besitznahme unser Erkenntnistrieb allererst die stets erstrebte und nie befriedigte Ruhe findet?

Wer in der gewöhnlichen sinnlichen Erfahrung, in der Welt der bisherigen Natur- und Seelenwissenschaft sein Genüge findet, dem liegt selbstverständlich solche Frage gänzlich fern. Wer mit dem Positivismus unserer Tage überzeugt ist, daß es keine andere Er-

kenntnis gibt, als durch die Sinne und daß die sinnliche Wirklichkeit die einzige ist, die es gibt, der wird für jene Frage auch nicht einmal ein Verständnis haben. Er leugnet ein Übersinnliches und kann sich daher auch nicht veranlaßt sehen, die Frage nach der Möglichkeit seiner Erkennbarkeit zu stellen. Nur wer die Welt der sinnlichen Erscheinung und Erfahrung für etwas nicht Ursprüngliches und Letztes, für eine schlechthinige Wirklichkeit, sondern für die bloße Art und Weise ansieht, wie ein unmittelbar Unwahrnehmbares sich unserer sinnlichen Auffassungsweise offenbart, wie ein an sich unbekanntes Dasein sich uns zum Bewußtsein bringt oder sich in unserer subjektiven Auffassungsweise spiegelt, nur ein solcher kann die Frage der Erkenntnis des Übersinnlichen zum Gegenstande seines Nachdenkens machen, und tut er dies, so ist, wie Schopenhauer sagt, die erkenntnistheoretische Besinnung bei ihm eingetreten; denn seinem Nachdenken liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die Welt der unmittelbaren Erfahrung, die sog. Sinnenwelt, nichts schlechthin Wirkliches und Letztes sein kann. Das Übersinnliche, auf das er hinzielt, fällt einem solchen mit dem Jenseits der Erfahrung zusammen. So aber bildet es den Gegenstand der Metaphysik. Die Frage nach der Erkenntnis des Übersinnlichen fällt also insofern mit der anderen nach der Möglichkeit der Metaphysik zusammen.

Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik hat länger als ein Menschenalter hindurch in der Wissenschaft für erledigt gegolten. Die moderne Philosophie hat mit Berufung auf Kant die Möglichkeit einer Wissenschaft verneint, die über den Bereich des Sinnlichen hinausgeht und den Grund für das Dasein und die Beschaffenheit der uns allein unmittelbar gegebenen sinnlichen Welt in einem Jenseits der Erfahrung sucht. Der Neukantianismus und die skeptischen Richtungen in der Philosophie, die auf den Universitäten lange Zeit gehätschelt wurden und dort noch heute den Ton angeben, haben die Erkenntnis eines Übersinnlichen als eines Jenseits der Erfahrung während der letzten fünfzig Jahre mit Verachtung und Hohn überschüttet und sich nicht genug darin zu tun gewußt, jedes Streben nach einer solchen als „unwissenschaftlich" zu verwerfen. Allein nie hat es auch an ernsthaften Denkern gefehlt, die sich gegen diese Tyrannei der amtsförmlichen Wissenschaft aufgelehnt, das Recht der Metaphysik verfochten und

selbst metaphysische Gedankenwege eingeschlagen haben trotz aller Verunglimpfung, die sie dafür von deren Gegnern ernten mußten. Konnten sie doch mit gutem Grunde darauf hinweisen, daß Kant, der nach der herrschenden Meinung der Metaphysik ein für alle Mal den Todesstoß versetzt haben sollte, ja gar nicht die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt, sondern höchstens nur einer aprioriischen Metaphysik verneint habe, einer Metaphysik aus reiner Vernunft, die sich einbildete, zweifellos gewisse Urteile über das Jenseits der Erfahrung unabhängig von aller Erfahrung, in deduktiver Weise ableiten zu können, womit jedoch gar nichts dagegen bewiesen ist, daß es nicht möglich sein sollte, metaphysische Einsichten a posteriori, durch Ausgehen von der Erfahrung, auf induktivem Wege zu gewinnen. In der Tat hat der Gedanke einer induktiven Metaphysik, seit v. Hartmann ihn in seiner „Philosophie des Unbewußten" („Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode", 1869) zuerst grundsätzlich verfochten und in seinen philosophischen Arbeiten durchgeführt hat, sich eine wachsende Anhängerschaft gewonnen, wenn diese den Vater jenes Gedankens auch meistens nicht zu nennen pflegt. Und heute gibt es bereits eine stattliche Anzahl Denker, die im Kampfe mit dem skeptischen Geiste der neukantischen Universitätsphilosophie die Möglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen durch Ausgehen von der sinnlichen Erfahrung aus verfechten und die sich davon eine innere Belebung und Erneuerung unserer gesamten Philosophie versprechen.

Unterliegt es demnach für viele heute keinem Zweifel mehr, daß es möglich sei, das Übersinnliche, d. h. das Jenseits der Erfahrung, durch Rückschluß von der Erfahrung aus zu erkennen, so muß doch eine solche Erkenntnis auf eins verzichten, was der früheren Metaphysik, wie Kant sie allein vor Augen hatte, ihre überlegene Bedeutung allen übrigen Wissenschaften gegenüber sicherte, nämlich auf zweifellose Gewißheit ihrer Ergebnisse. Zweifellose („apodiktische") Gewißheit gibt es nur innerhalb des Reiches der reinen Vernunft, im Rückschluß von der Ursache auf die Wirkung, beim deduktiven Abstieg von einem höchsten Begriff zu dessen Besonderungen. Die Wirklichkeit muß vernünftig sein, um von der Vernunft erkannt werden zu können, und sie muß rein vernünftig sein, um rein, unabhängig von

Erfahrung und demnach mit zweifelloser Gewißheit erkannt zu werden. Auf diese Überlegung gründet sich der sog. Rationalismus, wie Kant ihn dem „Skeptizismus Humes" gegenüber neu zu begründen versucht hat, und wie er bei Hegel seine folgerichtigste Durchführung und seinen großartigsten Ausdruck erhalten hat. Der Schluß von der Erfahrung aus jedoch ist niemals zweifellos gewiß, schon deshalb nicht, weil er einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache darstellt und ein solcher verschiedene Möglichkeiten zuläßt, wobei man niemals sicher sein kann, die richtige getroffen zu haben. Eine induktive Metaphysik, die sich auf Erfahrung gründet, kann daher auch nur hypothetisch sein und nicht mehr als größere oder geringere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Eine Erkenntnis des Übersinnlichen, die zu diesem auf rein begrifflichem Wege durch Rückschluß von der Sinnenwelt aus und vorsichtiges Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten zu gelangen bestrebt ist, mag noch so gut begründet sein, mag methodisch noch so streng verfahren: sie ist und bleibt doch nur eine mehr oder weniger gewisse Annahme. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß andere von anderen Voraussetzungen aus zu ganz anderen Ergebnissen gelangen.

Eine solche bloß hypothetische Erkenntnis genügt nun aber erfahrungsgemäß dem Hunger der meisten Menschen nach dem Übersinnlichen nicht. Sie richten sich ja gerade auf dieses, weil die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit der sinnlichen Erkenntnis sie nicht befriedigt. Sie wollen das Übersinnliche nicht bloß überhaupt erkennen, sondern bei der grundlegenden Wichtigkeit, die diesem Gegenstande zukommt, von ihm eine zweifellos gewisse Erkenntnis haben. Und wenn eine solche, wie die Entwickelung des philosophischen Denkens von Plato bis zu Hegel gezeigt hat, auf rein begrifflichem Wege nicht möglich ist, da die Wirklichkeit nicht rein begrifflich, der Begriff bloß von den Sinnendingen abgezogen ist und also nicht der Grund der Dinge, ihr übersinnliches Wesen sein kann, so muß der Versuch unternommen werden, sich auf einem anderen Wege einen Zugang in das Reich des Übersinnlichen zu bahnen. Welchen anderen Weg aber kann es, wenn die begriffliche Erkenntnis, das bloße logische Schließen versagt, zum Übersinnlichen geben, als die Erfahrung? Erfahrung und Denken sind die beiden Quellen, aus denen uns alle unsere Erkenntnis erwächst. Wenn das Denken sich als unfähig erwiesen hat, den Hunger nach dem Übersinnlichen zu stillen, sollte dann nicht die Erfahrung das Mittel sein, um sich unmittelbar in die ersehnte Welt hineinzuversetzen? Was ich erfahre, das ist zweifellos gewiß; heißt doch erfahren eben nichts anderes, als etwas als unmittelbaren Inhalt in seinem Bewußtsein haben. Und also muß es möglich sein, des Übersinnlichen sich durch Erfahrung zu versichern. Die Frage, ob es eine Erkenntnis des Übersinnlichen gibt, bestimmt sich folglich näher darin, ob es möglich ist, es unmittelbar als solches zu erfahren.

In der Aufzeigung sog. „okkulter" Tatsachen, in den Erscheinungen des Tischrückens, der Entwicklung außergewöhnlicher Fähigkeiten, der Fernwirkung, des Gedankenlesens, des Mediumismus, des Zitierens von „Geistern" Verstorbener usw. pflegt diese Frage ihre einfache Beantwortung zu finden. „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Schulweisheit sich träumen läßt." Dies Hamletwort muß als Bestätigung dafür dienen, daß die Wissenschaft, die sich nur mit der gewöhnlichen, alltäglichen Erfahrung befaßt und nur die gegebene sinnliche Erscheinungswelt für einen würdigen Gegenstand ihrer Forschung ansieht, einseitig nur einen Teil der Wirklichkeit umspannt und gerade dasjenige Gebiet unberücksichtigt läßt, das für uns in Wahrheit das meiste Interesse haben müßte, nämlich eben die übersinnliche Welt. Das Christentum glaubt, in der geschichtlichen Erfahrung seines vermeintlichen Stifters den zweifellosen Beweis für die Wahrheit seiner Erlösungslehre zu besitzen. Der Okkultismus der Gegenwart erblickt in der unmittelbaren seelischen Erfahrung den Beweis dafür, daß es eine Welt des Übersinnlichen gibt und daß es möglich ist, sie zu erkennen.

Aber können die angeführten sog. „okkulten" Tatsachen wirklich für „übersinnliche" angesehen werden und zum Beweise einer Wirklichkeit gelten, die von der unsrigen grundwesentlich verschieden ist? Gegeben sind uns ja alle jene Tatsachen, ihre Tatsächlichkeit vorausgesetzt, nicht als übersinnliche, sondern als sinnliche, als Inhalte unserer sinnlichen Erfahrung; und ob sie einer anderen Welt als derjenigen der gewöhnlichen Wissenschaft angehören, ob sie uns Kunde von dem Hereinragen einer übersinnlichen in die sinnliche Welt liefern, oder ob sie am Ende

nur in ihren Ursachen bisher noch unerforschte Bestandteile der einen und einzigen Wirklichkeit darstellen, mit der es die bisherige Wissenschaft auch zu tun hat, das kann ihnen bei ihrem sinnlichen Charakter offenbar nicht angesehen, sondern nur durch Schlüsse, auf begrifflichem Wege ermittelt werden. Nicht daß es so etwas wie ein Gedankenlesen, eine Fernwirkung, ein Erscheinen von sog. „Geistern" gibt, wird ja heute von einer vorsichtigen Wissenschaft mehr bezweifelt. Man kann sagen, daß in dieser Beziehung die Forscher den Anhängern jenes sog. Übersinnlichen eher zu viel als zu wenig zuzugestehen bereit sind. Vielmehr nur darum handelt es sich bei aller wissenschaftlichen Erforschung jener Dinge, wie diese zu erklären seien, und ob sie uns dazu nötigen,eine selbständige andersartige Wirklichkeit hinter der Welt unserer Sinneswahrnehmung anzunehmen, die in diesem Sinne „übersinnlich" ist. Möglicherweise kommen ja in ihnen am Ende bloß noch unerforschte Kräfte der Natur zur Erscheinung, die denselben Gesetzen und Bedingungen unterliegen, wie alle übrigen Naturerscheinungen, wenn wir diese auch noch nicht im einzelnen kennen. Könnten z. B. nicht die sog. „Geister" bloße subjektive Phantome, Halluzinationen der sie wahrnehmenden Individuen sein, Erscheinungen, die im Unterbewußtsein, im sog. somnambulen Bewußtsein der Betreffenden, ihren Ursprung haben, wie wir dieses aus den Beobachtungen Hypnotisierter kennen? Und wenn sie eine objektive Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins der sie wahrnehmenden Individuen besitzen, ist die Annahme so absonderlich, daß sie bloß von diesen selbst unbewußterweise zustande gebrachte Gebilde ihres abnormen Nervensystems sind, ohne darum einem für sich seienden Reich der „Geister" anzugehören? Die Wissenschaft hat jedenfalls keinerlei Veranlassung sich weniger dieser als jener anderen Annahme zuzuneigen, die alle ihre bisherigen Ergebnisse umstößt, sie zwingt, ihr ganzes bisheriges Weltbild umzudenken und sich zu Annahmen zu bekennen, die unvereinbar sind mit allem, was sie bis dahin als sicherstes Ergebnis erarbeitet und praktisch bewährt gefunden hat[1]).

[1]) Vgl. die auch heute noch nicht veralteten Schriften E. v. Hartmanns: „Der Spiritismus" (2. Aufl. 1889); ferner „Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome." (1891).

Jedenfalls ist es keine unmittelbare „Erfahrung eines Übersinnlichen", wenn man Sinnliches erfährt, das sich nur nicht unmittelbar in das Gefüge unserer bisherigen Erfahrung und Erkenntnis einordnet. Gesetzt also, daß die okkulten Tatsachen wirklich Tatsachen sind und nicht auf Selbstbetrug und ungenauer Beobachtung beruhen: sie berechtigen jedenfalls nicht dazu, ein Reich des Übersinnlichen anzunehmen, das von demjenigen unserer Sinnenwelt grundwesentlich verschieden ist und das sich als ein zweites geheimnisvolles Reich hinter jener aufbaut. Was heute noch von diesen Dingen übersinnlich und „geheim" erscheint, kann morgen schon den begründeten Tatsachen der auf die sinnliche Erfahrung aufgebauten Wissenschaft eingereiht sein und jeden geheimnisvollen Beigeschmack verloren haben. Ja, man kann die sog. okkulten Erscheinungen nicht einmal „metaphysisch" nennen, da auch sie der Physis, wenn freilich auch einer bisher noch ungenügend erforschten, angehören. Sie würden, als Tatsachen festgestellt, nur zur Erweiterung des Baugrundes beitragen, auf dem das Gebäude der Metaphysik errichtet werden muß, um der Gesamterfahrung gerecht zu werden. Sie würden nur den Erfahrungsstoff vermehren, dessen sich der Metaphysiker bedienen muß, um seine Schlüsse daraus zu ziehen. Aber in das eigentliche Wesen der Erscheinungswelt würden sie uns so wenig einführen, daß auch sie vielmehr nur jener Welt der Erscheinung angehören würden, deren Erklärung, d. h. deren Zurückführung auf ihren letzten Grund, das Ziel aller metaphysischen Erkenntnis darstellt. Es kann daher auch nur als ein Unfug bezeichnet werden und beweist nur einen vollständigen Mangel an philosophischer Besinnung, wenn die sog. okkulten Tatsachen als „metaphysische" bezeichnet werden und zweifelhafte Elemente in marktschreierischen Anpreisungen sich erbieten, naive Leute „metaphysische Erfahrungen" machen zu lassen. Metaphysisch kann eben vernünftigerweise nur das Jenseits aller Erfahrung heißen, was aller möglichen Erscheinung als deren Wesen zugrunde liegt. Ein solches kann aber eben nie unmittelbar erfahren, sondern höchstens nur mittelbar aus den Tatsachen der Erfahrung, dies Wort im weitesten Sinne genommen, erschlossen werden.

Wenn es hiernach eine Erfahrung des Übersinnlichen geben soll, so kann sie jedenfalls keine sinnliche Erfahrung im gewöhn-

lichen Sinne des Wortes, d. h. eine solche sein, die sich auf sinnliche Empfindungen gründet. Denn eine solche sinnliche Erfahrung führt uns über den Bereich des Sinnlichen nicht hinaus und gestattet nur, auf ein Übersinnliches bloß zu schließen, es begrifflich aus den sinnlichen Erscheinungen zu ermitteln, aber nicht, es unmittelbar zu „erfahren". Nur eine übersinnliche Erfahrung, eine Erfahrung, die selbst unabhängig von sinnlichen Empfindungen ist, wäre imstande, das Übersinnliche als solches zu erfahren. Gibt es eine derartige Erfahrung von unsinnlicher, übersinnlicher Beschaffenheit?

Daß es eine solche gibt, ist die gemeinsame Ansicht der Theosophie und Anthroposophie.

Rudolf Steiner, das Haupt der Anthroposophie oder Menschenweisheit, die er auch als „Geheimwissenschaft" und „Geisteswissenschaft" bezeichnet, macht sich anheischig, die von ihm in diese Wissenschaft Eingeweihten das Übersinnliche auf übersinnliche Weise erfahren zu lassen. Nicht das ist der Sinn der Geisteswissenschaft, das Übersinnliche nur überhaupt erfahren zu wollen — eine solche Auffassung würde die Anthroposophie nicht über den gewöhnlichen Okkultismus hinausheben — sondern es in übersinnlicher Erfahrung zu erfahren. Es soll dem Menschen nach Steiner möglich sein, auf Grund bestimmter geistiger Übungen, die eine entschiedene Ähnlichkeit mit denjenigen der indischen Yogaphilosophie sowie der Jesuiten aufweisen, sich besondere geistige Wahrnehmungswerkzeuge, „Geistesaugen", „Hellseherorgane" anzubilden, vermittelst deren es ihm möglich sein soll, das Übersinnliche unmittelbar als solches, in übersinnlicher Weise zu erfassen. Das Übersinnliche kann nur durch ein Übersinnliches unmittelbar erfaßt werden. Und darum kommt alles darauf an, sich übersinnliche, d. h. empfindungsfreie, rein geistige Wahrnehmungsorgane des Übersinnlichen beizulegen.

Nun ist, wenn irgend etwas durch die erkenntnistheoretischen Erwägungen der letzten Menschenalter festgestellt ist, in aller Erfahrung zweierlei enthalten: ein sinnlicher Empfindungsinhalt, wie er nach der einfachsten Annahme durch die Einwirkung der „Dinge an sich" auf unsere sog. Seele, durch die von ihr verschiedene Wirklichkeit und ihre Wirksamkeit auf diese Seele zustande gebracht und also dynamischen Charakters ist,

und ein Denken, das die an sich untätigen Empfindungszustände vermittelst der sog. Denkformen oder Kategorien verknüpft, sie in lebendige Beziehung zueinander setzt, in einheitlicher Weise ordnet und sich damit logisch an dem Empfindungsstoffe auswirkt. Schon Kant hat in diesem Sinne den Empfindungsstoff von den Denkformen unterschieden und beide als gleich notwendig zum Zustandekommen der Erfahrung bezeichnet: „Anschauungen (Empfindungen) ohne Begriffe sind blind"; „Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Er hat nur darin gefehlt, daß er um der zweifellosen Gewißheit der Erkenntnis willen, die auch er, als Rationalist, erstrebte, das jenseits der Empfindung befindliche „Ding an sich", den Reiz, der durch seine Einwirkung auf die Seele die Erzeugung der Empfindung erst verursacht, nach Möglichkeit zu leugnen versucht und damit unser gesamtes Denken in den „Käfig" der Erfahrung eingesperrt hat, aus dem es ihm nicht möglich sein soll, zum Jenseits der Erfahrung zu gelangen. So ist er der Begründer jenes sog. transzendentalen Idealismus geworden, der die gesamte Erkenntnistheorie der vergangenen Menschenalter beherrscht, die Möglichkeit der Metaphysik, einer Erkenntnis des Jenseits der Erfahrung geleugnet und damit die Veranlassung dazu gegeben hat, daß sich heute so viele aus den dürren Niederungen der Erfahrung nach dem Aufstieg in eine Welt des Übersinnlichen sehnen.

In jedem Falle haftet der Erfahrungscharakter des soeben gekennzeichneten Standpunktes einzig und allein an den Empfindungen. Diese sind es, die uns, als Wirkungen der Dinge an sich auf unsere Seele, mit der außer uns befindlichen, bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit durch deren Wirksamkeit auf uns verbinden. Es ist ihr dynamischer Charakter, der das Denken nötigt, sie auf eine solche Wirklichkeit zu beziehen und deren Beschaffenheit aus ihrem Inhalt zu erschließen. Die an und für sich rein formale Verknüpfungstätigkeit des Denkens empfängt überhaupt nur von den Empfindungen einen bestimmten Inhalt, an dem sie sich entfalten und auf Grund dessen sie sich betätigen kann. Selbst vorbewußt und unbewußt, kommt sie nur in und an den von ihr verknüpften Empfindungen zum Bewußtsein. Denn Bewußt-Sein ist, wie die erkenntnistheoretische und psychologische Überlegung zeigt, nichts anderes als die Seins-

art unserer Empfindungen und Gefühle (Empfindungs- oder Gefühls-Sein), eine rein passive Zuständlichkeit, die der Seele von außen durch die Wirkung der Dinge an sich auf sie zugefügt, ihr zugefallen und die für die (unbewußte) Seele selbst als solche „zufällig" ist. Ist aber dies der Fall, ist aller Erfahrungsinhalt bei seiner empfindungsmäßigen Beschaffenheit notwendigerweise Bewußtseinsinhalt und gründet sich seine Bewußtheit auf die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, die in ihm durch das unbewußte Denken zur Einheit zusammengefaßt sind, so ist es widersinnig, sich des Übersinnlichen als solchen bewußt sein, übersinnlich erfahren, unabhängig von Empfindungen die Wirklichkeit erfassen zu wollen.

Erfahren ist, erkenntnistheoretisch angesehen, bewußtes Innewerden eines Gegenstandes oder Vorganges, ein unmittelbares Enthaltensein dieser beiden im Bewußtsein. Bewußt-Sein aber ist Empfindungs-Sein. Folglich kann das nicht empfindungsmäßig Bestimmte, was jenseits aller sinnlichen Empfindung liegt, auch nicht Inhalt unseres Bewußtseins sein, das Übersinnliche als solches nicht „erfahren" werden. Alles Sein, was Inhalt meines Bewußtseins ist, ist Bewußtseinsinhalt, Bewußt-Sein, ideelles Sein. Ich kann mithin des Übersinnlichen, wenn es ein solches gibt, mir nur in der Form des empfindungsmäßig Bestimmten, d. h. als eines Sinnlichen, bewußt sein. Alles Bewußt-Sein ist ein rein vorstellungsmäßiges oder ideelles Sein, ein bloßer untätiger Zustand in mir. Folglich kann ich vom Übersinnlichen nur eine (subjektive) Vorstellung haben, mir seiner nur in ideeller Weise bewußt sein. Ob dieser Vorstellung eine Wirklichkeit entspricht, und wie weit meine Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, das kann ich nur aus ihrer Beschaffenheit mittelbar erschließen, aber niemals und unter keinen Umständen kann mein ideeller Bewußtseinsinhalt als solcher für real angesehen, meine Vorstellung vom Übersinnlichen für das Übersinnliche selbst erklärt werden. Es ist erkenntnistheoretischer naiver Realismus, zu meinen, daß ich mir des Wirklichen als solchen unmittelbar bewußt, daß meine Vorstellung eines Gegenstandes dieser Gegenstand selbst sein könnte. Das ändert sich auch nicht, wenn der Gegenstand ein übersinnlicher ist, denn ich weiß von ihm jedenfalls nur als eines Inhalts meines Bewußtseins,

er ist mir folglich nur als meine Vorstellung von ihm und damit nur als sinnlicher gegeben.

Um das Übersinnliche unmittelbar als solches zu erfassen, müßte es ein von sinnlichen Empfindungen freies Erfassen geben, ein Bewußtsein, das nicht Empfindungs-Sein, ein Denken, das nicht durch sinnliche Eindrücke bestimmt ist, seinen Inhalt also nicht von außen (durch die Wirkung von Dingen an sich) empfängt, sondern sich diesen unmittelbar selbst gibt, ein sog. reines Denken, das nicht durch irgendwelchen sinnlichen „Stoff" getrübt ist, sondern seinen Inhalt unmittelbar aus sich selbst heraus entfaltet. Daß es ein solches gibt, ist in der Tat die Ansicht Steiners. Nach ihm ist seine empfindungsmäßige Bestimmtheit für das Denken selbst als solches zufällig. Das Denken besitzt die Fähigkeit, sich von seinem Empfindungsstoffe, in dessen Verarbeitung es sich gewöhnlich betätigt, frei zu machen und sich rein auf seine eigene Tätigkeit zu richten. Und dieses durch Empfindungen nicht verunreinigte Denken, dies unsinnliche (übersinnliche) Denken, das nur sich selber denkt, ist das höchste Denken und eröffnet uns erst eigentlich das Reich der Wahrheit.

Das gewöhnliche empfindungsmäßig bestimmte Denken, so führt Steiner in seiner „Philosophie der Freiheit" aus, das nur die sinnlichen Eindrücke verknüpft und zu Anschauungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen verarbeitet, ist notwendig subjektiv geartet, entsprechend der Gebundenheit der Empfindungen an unseren körperlichen Organismus. Dies Denken führt uns daher über die Grenzen des eigenen Bewußtseins auch nicht hinaus. Es verbleibt im Bereiche unserer subjektiven Vorstellungen. Es kann ein Jenseits des Bewußtseins höchstens mittelbar erschließen. Aber es gibt ein übersinnliches Denken, ein Denken, das selbst jenseits von Subjekt und Objekt und als solches allen denkenden Subjekten gemeinsam ist. Und dieses Denken entläßt uns nicht nur aus dem Kerker unserer Subjektivität, es ist auch nicht mehr von bloß vorstellungsmäßiger oder ideeller Bedeutung, sondern das Reale selbst und gewährt uns damit die Möglichkeit, nicht mehr bloß „Erscheinungen", durch äußere Eindrücke bestimmte Vorstellungen der Wirklichkeit, sondern unmittelbar diese selbst zu erfassen. Während die gewöhnliche Wissenschaft sich nur im Gebiete des bloß empfindungsmäßig

bestimmten und vorstellungsartigen Denkens bewegt und daher über den Bereich einer bloß sinnbildlichen Wirklichkeit nicht hinauskommt, ist es gerade das Wesen der Geheimwissenschaft, daß ihr übersinnliches Denken die übersinnliche Wirklichkeit nicht nur denkt, sondern ist. Die Aufgabe der Geistesforschung im Steinerschen Sinne ist es, den Schüler aus dem Banne seines gewöhnlichen sinnlichen Bewußtseins zu erlösen und ihn unmittelbar durch reines Denken, das also nicht begrifflich, sondern anschaulich, d. h. konkret, bestimmt ist, das Übersinnliche als solches in rein geistiger Weise schauen zu lassen. Die geistige Schau, die Gnosis oder das Hellsehen, wie Steiner dessen selbst teilhaftig zu sein behauptet und zu dem er seine Anhänger zu führen verspricht[1]), ist demnach ein Wahrnehmen der Wirklichkeit selbst im Sinne eines unmittelbaren Zusammenfallens beider, Dieselbigkeit von idealem und realem Sein, von Bewußt-Sein und Dasein, ein Leben in der Wirklichkeit als solches, ein lebendiges Schauen oder schauendes Leben; und dies zwar infolge der Tatsache, daß das Übersinnliche, das den Gegenstand dieses Schauens bildet, nicht durch sinnliche, sondern durch übersinnliche Organe stattfindet und somit der Geist bei diesem Schauen sich unmittelbar in seinem ureigensten Element befindet.

Diese ganze Aufstellung eines „geistigen Schauens" oder Hellsehens widerlegt sich einfach dadurch, daß sie sich auf lauter Widersprüche gründet.

Das Denken soll sich von seinem Empfindungsstoffe frei machen und sich rein auf sich selbst richten, sich selbst in seiner bloßen Tätigkeit denken können. Aber dies „Denken des Denkens" ist ein Unbegriff. Das Denken, das sich selbst denkt, hat von sich nur einen Gedanken, eine passive, zuständliche Vorstellung seiner selbst. Diese Vorstellung seines Denkens aber kann nie mit dem Denken selbst in eins zusammenfallen. Was ich denke, ist mein Gedanke, was ich vorstelle, ist meine Vorstellung. Ich kann mir auch meines Denkens nur in vorstellungs- oder gedankenmäßiger Weise inne werden, und was ich da als Gegenstand und Inhalt

[1]) Vgl. Steiners Schrift: „Wie erlangt man Erkenntnis höherer Welten?"

meines Denkens besitze, ist lediglich die Vorstellung oder der Gedanke: Denken. Man versuche nur einmal, sein Denken zu denken, man wird immer nur die Vorstellung des Denkens als eines inhaltsleeren abstrakten Begriffs, aber keineswegs ein inhaltliches tätiges Denken in sich vorfinden. Dabei steht einem der Verstand still[1]). Das Denken des Denkens ist immer nur ein Denken, welches das Denken als seinen bloßen Gedanken denkt. Erst wenn der Genitivus objectivus in einen Genitivus subjectivus umgedeutet wird, das „Denken des Denkens" als ein lebendiges Erzeugen der Gedanken aufgefaßt wird, entsteht der Schein, als ob ich durch den Gedanken des Denkens die unmittelbare schöpferische Tätigkeit des Denkens selbst erfaßte und der an und für sich leere Begriff des Denkens sich dadurch mit lebendigem Inhalt erfüllte. Aber diese Umdeutung, diese Vertauschung zweier an sich verschiedener Genitive ist logisch unerlaubt und kennzeichnet diese ganze Aufstellung als einen Taschenspielerkniff, indem zwei verschiedene Begriffe für einen und denselben ausgegeben werden.

Bewußt-Sein ist Empfindungs-Sein, ein von außen her bestimmtes, der Seele als ihr Zustand aufgedrängtes und insofern zuständliches untätiges und vermitteltes Sein. Es ist ein Widerspruch, daß das Denken sich von seinem Empfindungsstoffe sollte loslösen und trotzdem seiner selbst bewußt sein, sich als empfindungsfreies sollte selbst erfassen können. Das Denken rein als solches, die bloße Tätigkeit des Denkens ist vorbewußt und unbewußt und kommt erst in und an den Empfindungen zum Bewußtsein. Das reine unbewußte Denken, in seiner Beziehung auf das Individuum vorgestellt, ist ohne allen Inhalt, bloße formale Verknüpfungstätigkeit, nur ein Vermögen zu denken, das erst wirklich wird, erst hervortritt, sofern ihm in den Empfindungen ein Inhalt dargeboten wird, woran es seine logischen Formen entfaltet. Zielt doch alles Denken gerade darauf ab, den (an und für sich rein

[1]) Die Anhänger Steiners behaupten, daß dieses nur bei mir der Fall sei, daß ich durch meine „eigentümliche Geistesveranlagung" außer Stande sei, dem Hochflug ihrer Gedanken zu folgen. Ich kann darauf nur erwidern, daß ich allerdings außer Stande bin, einem sich selbst widersprechenden Gedanken Wahrheit zuzugestehen, und berufe mich hierbei auf den „gesunden" Menschenverstand.

subjektiven, alogischen (bloß dynamisch oder intensiv bestimmten) Empfindungsstoff, an dem es erst selbst zum Bewußtsein kommt, zu logifizieren oder zu rationalisieren, ihn als alogischen hinwegzuarbeiten und ihn dadurch „objektiv" zu machen. Das aber geschieht, indem es ihn fortschreitend mit seinen logischen Formen gleichsam durchtränkt, durchwebt und ihn durch die Stufen der Anschauung (verräumliche und verzeitlichte Empfindung), Wahrnehmung (verdinglichte und der Beziehung der Ursächlichkeit unterstellte Anschauung) zur Vorstellung und schließlich zum Begriffe zu erheben.

Nur durch den Aufstieg zum Begriff erhebt sich das sog. bewußte, d. h. empfindungsmäßig begründete, Denken zu einer Welt von Gegenständen, die mehr als eine bloß subjektive und zufällige Bedeutung haben, durch fortschreitende logische Verarbeitung und Überwindung des ursprünglichen Empfindungsstoffs, nicht durch gänzliche Loslösung vom Empfindungs-Sein, die, wenn sie möglich wäre, uns ins Unbewußtsein, als das bloße untätige Vermögen zu denken, führen müßte. Es ist möglich, daß es ein inhaltliches Denken, erhaben über Subjekt und Objekt, ein Denken des Denkens in dem Sinne gibt, daß es seinen Inhalt urschöpferisch unmittelbar aus sich selbst heraus entfaltet, und welches demnach schlechthin unbewußt ist. Ja, wir werden uns der Annahme eines solchen schon deshalb nicht entziehen können, weil ohne diese schon von Kant aufgestellte Annahme eines „anschauenden Verstandes" oder „intellectus archetypus", eines ursprünglichen, schöpferischen Denkens im Gegensatze zu unserem „diskursiven und der Bilder bedürftigen", also nachbildlichen, von Empfindungen bestimmten und insofern abgeleiteten Denken die Entstehung und Beschaffenheit eben dieses letzteren nicht verständlich wäre. Ein solches ursprüngliches, schöpferisches, schlechthin unbewußtes Denken ist aber, wie dies auch Kant betont hat, in jedem Falle nicht unser Denken, da wir nur abgeleiteterweise, durch Empfindungen, somit auch nur bewußt in dem angegebenen Sinne denken können. Wir können demnach auch die Existenz eines solchen unbewußten Denkens nur mittelbar erschließen, aber dieses niemals selbst in unbewußter Weise denken.

Unser Denken ist, als empfindungsmäßig, durch Einwirkung von außen her bestimmtes Denken, seiner Natur nach notwendig

„reflexiv", d. h. wir denken nicht die Dinge selbst, sondern diese nur wie im Spiegel. Wir denken nur unsere Gedanken der Dinge und haben daher auch von ihnen immer nur eine mehr oder weniger subjektiv, durch den „Spiegel" unseres individuell bestimmten Bewußtseins gefärbte Vorstellung. Das unbewußte Denken hingegen denkt die Dinge nicht vermittelst seiner Gedanken nach, sondern es denkt sie vor, es setzt sie sozusagen durch sein Denken, und zwar nicht in abstrakter oder begrifflicher, sondern in konkreter, anschaulicher Weise, d. h. mit allen ihren inhaltlichen Bestimmungen. Folglich denkt es auch keine Begriffe, sondern Ideen, denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man eben den schöpferischen Gedanken, der dem Dasein der Dinge als deren logisches Wesen zugrunde liegt. Das ursprüngliche, schöpferische, unbewußte Denken kann sich daher auch nicht auf sich selbst zurückwenden, sich selbst zu seinem eigenen Inhalt machen, weil es dazu denken müßte, ehe es denkt. Es kann nur Dinge, genauer Ideen, aber nicht seine eigene Tätigkeit als solche denken. Es bedarf der „Reflexion", um zu sich selbst zu kommen, und diese wird ihm eben nur durch Empfindungen, als nachbildliches, an einen körperlichen Organismus (Gehirn) gebundenes Denken, d. h. im Spiegel eines endlichen Bewußtseins, zu teil. Was es so im Spiegel erkennt, das ist eben deshalb auch nur ein bloßes untätiges Spiegelbild seiner selbst, nicht es selbst, die unbewußte Denktätigkeit als solche, ein vermitteltes, aber kein unmittelbares Denken. Ist aber somit das „Denken des Denkens" eben nur als ein durch das Bewußtsein vermitteltes zu denken, so ist es aussichtslos, ins Unbewußte mit seinem Denken unmittelbar hinaufsteigen, das Übersinnliche übersinnlich denken, die Wirklichkeit als solche „schauen", in seinem Denken mit dieser eins werden, d. h. sich ihrer durch „intellektuelle Anschauung" oder durch Hellsehen bemächtigen zu wollen. Wir erinnern uns wieder jenes Ausspruches von Kant: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Steiner und die Seinigen aber wollen anschauen ohne begriffliche Denkzutaten und begreifen ohne (sinnliche) Anschauungen, d. h. im leeren Raume wandeln.

Die Möglichkeit, intellektuell anzuschauen, setzt voraus, daß die Wirklichkeit bloßes reines Denken oder Schauen,

von schlechthin logischer Beschaffenheit ist. Das aber ist ein Panlogismus, der seine letzten Folgerungen bereits in Schelling und Hegel gezogen hat, und der dadurch nicht wahrer wird, daß man ihn möglichst verschleiert und es vermeidet, auf seine metaphysischen Schwierigkeiten näher einzugehen. Denn gewiß muß ja die Wirklichkeit logisch sein, um in das Netz der logischen Formen und Begriffe eingefangen und somit von uns gedacht werden zu können. Daß sie jedoch rein logisch, ohne Beimischung eines irrationalen Bestandteiles, bloßer Logos und somit schlechthin vernünftig ist, wie Hegel meinte, diese Überspannung des panlogistischen Prinzips, die aller Überlegung und Erfahrung widerspricht, hat schon der spätere Schelling als den Grundirrtum des Hegelschen Systems durchschaut und einem v. Hartmann die Veranlassung dazu gegeben, die Hegelsche Vernunftlehre mit der Schopenhauerschen Willenslehre zu einer höheren Einheit zu verschmelzen. „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen." Dies sich gegenseitige Stoßen der Sachen, diese dynamische Beschaffenheit des Geschehens, auf Grund deren die Gedanken erst wirksam, d. h. wirklich werden, die Intensität in ihren verschiedenen Formen ist eben rein logisch nicht erklärbar, sondern weist auf den Willen als das die Gedanken (Ideen) verwirklichende Prinzip hin. Damit wird der Zauberkreis des Rationalismus oder Logismus gesprengt und dem Irrationalen, Alogischen eine entscheidende Rolle im Weltprozesse zugewiesen[1]). Ist aber die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, alogisch (vom Willen verwirklichte Idee), so ist es aussichtslos, ihr mit dem bloßen Denken beikommen und die Wirklichkeit als solche denken zu wollen.

Das bloße reine Denken kann infolge seiner (bloß vorstellungsmäßigen) idealen Beschaffenheit die Wirklichkeit in ihrem realen (dynamischen) Wesen nicht erfassen, weil dieses das Gegenteil des Denkens, nämlich Wollen, ein irrationaler, alogischer, „denkfremder" und darum auch dem Denken unzugänglicher Faktor ist. Das empfindungsfreie sog. reine Denken kann aber, wie gezeigt, auch die Denktätigkeit, das Denken als Denken nicht erfassen, weil dieses schlechthin vorbewußt und unbewußt ist und, wenn es

[1]) Vgl. E. v. Hartmann: Kategorienlehre (1896).

etwas mehr ist als das bloße, für sich selbst untätige Vermögen zu denken, ein unmittelbares schöpferisches Schauen von Ideen, aber nicht seiner eigenen Tätigkeit, d. h. produktiv, aber nicht reflexiv ist. Das bewußte Denken müßte sich erst seines Bewußtseins entledigen, um das Unbewußte als solches denken zu können. Das unbewußte Denken aber ist nicht mein Denken, und ich kann mir seiner nicht bewußt sein.

Es hilft daher auch nichts, wenn Steiner das Bewußtsein für etwas dem Denken wesentlich Zugehöriges (nicht bloß durch Empfindungen und Gefühle Bedingtes) ansieht und von einem „übersinnlichen Bewußtsein" spricht, das imstande sein soll, sich des Übersinnlichen als solchen zu versichern. Alles Bewußtsein ist durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt bestimmt, wie er auf die Einwirkung der Dinge an sich auf unsere Seele und die empfindungsmäßige Beschaffenheit alles Bewußtseinsinhaltes zurückgeht. Das übersinnliche Denken aber soll nach Steiners eigener Behauptung über Subjekt und Objekt erhaben sein und kann daher vernünftigerweise auch weder als „Bewußtsein" bezeichnet werden, noch je in ein Bewußtsein kommen. Daß es ein solches Denken, ein Denken vor meinem sog. bewußten Denken gibt, wodurch das letztere bestimmt wird, ist, wie gesagt, eine bloße Annahme, eine Hypothese, zu deren Aufstellung wir uns auf Grund der Beschaffenheit unseres „bewußten" Denkens genötigt sehen. Unmittelbar denken kann ich selbst dies Denken nicht, weil ich nur bewußter Weise (vermittelst Empfindungen) denken und daher auch nur mittelbar auf die Existenz eines schlechthin unbewußten Denkens schließen kann. Ich mag es daher anstellen, wie ich will: ich komme mit meinem Denken aus dem Banne meiner Empfindungen und damit meines Bewußtseins nicht hinaus. Ich bin insofern allerdings unweigerlich in den „Käfig" meines Bewußtseins eingesperrt und auf dessen „Spiegelbilder" angewiesen. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, wie dies von Steiners Anhängern mißverstanden wird, daß den „Spiegelbildern" oder Bewußtseinsinhalten keine Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins entspricht und daß es nicht möglich sein sollte, dies Jenseits wenigstens mittelbarerweise zu erkennen, sowie wir aus der Beschaffenheit des Spiegelbildes nicht bloß das Daß der ihm zugrunde liegenden Wirklichkeit, sondern auch deren nähere Bestimmungen

erschließen können; und darum ist und bleibt die ganze Annahme eines „schauenden" Denkens, einer intellektuellen Anschauung, des Hellsehens in dem von Steiner behaupteten Sinne eine logische Unmöglichkeit, ein Widerspruch in sich selbst, eine naive Selbsttäuschung infolge des Mangels an erkenntnistheoretischer Besinnung.

Unser Bewußtsein, wie es hervorgebracht ist durch die Reize, durch die Einwirkungen der Dinge auf uns, ist ein bloßer Zustand unserer Seele, aber keine Tätigkeit, auch nicht diejenige des Denkens, am wenigstens das tätige Subjekt des Denkens oder die Seele selbst. Es ist überhaupt nicht, sondern es wird beständig, indem es von der (unbewußten) Seele auf Veranlassung der Reize in den Gefühlen und Empfindungen fortdauernd hervorgebracht wird. Es ist ein Zustand, den, wie die Erscheinungen des Schlafes und der Ohnmacht zeigen, die Seele haben kann oder nicht, der ihr von außen zugefügt, aber nicht wesentlich ist, eine bloße Form unserer Geistigkeit, aber keine geistige Substanz, kein für sich seiendes geistiges Wesen. Es ist ein Widerspruch, daß das zuständliche Bewußtsein als solches zugleich der Träger dieses Zustandes, das Subjekt, d. h. die Seele, sein sollte, die den Zustand hat. Unser Bewußtsein ist mit aller seiner Wirklichkeit an den gewöhnlichen Leib und sein Gehirn gebunden. Es ist durch dessen Zustände bestimmt. Es empfängt von ihm (durch die körperlichen Reize) seinen empfindungsmäßigen Inhalt, der von der Seele, als denkendem Prinzip, verknüpft, logisch verarbeitet und dem Ich als fertiger Inhalt des Bewußtseins dargeboten wird.

Aber auch dies Ich ist nichts Selbständiges, für sich Wirkliches, was dem Inhalte des Bewußtseins als bleibende Form dieses Inhaltes gegenüberstände. Es ist nur der begriffliche Ausdruck für die einheitliche, von der „unbewußten" Seele jeweilig vollzogene Zusammenfassung unseres Bewußtseinsinhalts, der Bewußtseinszustände unseres Organismus, die Bewußtheit eben dieser Zustände. Es ist nur, wie E. v. Hartmann sagt, „die Form des Bewußtseins selbst im Inhalte des Bewußtseins". Es ist als Subjekt der bewußten Gegenstände oder Objekte seiner Seinsart nach folglich genau so ideell, wie das Objekt, das den Inhalt des Bewußtseins bildet. Das Ich ist also nicht, wie Descartes mit seinem Cogito ergo sum behauptet, das schöpferische Prinzip des

Objekts, was dieses im Bewußtsein setzt, sondern es ist selbst nur ein vom unbewußten Denken oder der Seele zugleich mit seinem Objekt Hervorgebrachtes, nämlich eben die bloße Form des Bewußtseins im Unterschiede vom Inhalte des Bewußtseins, und beide gehören so notwendig zusammen und demselben Gebiete des Ideellen an, wie der Nordpol und der Südpol des Magneten nur zusammen als Bestimmungen eben dieses Magneten angetroffen werden[1]).

Es ist die Verkehrtheit aller Verkehrtheiten, zu meinen, daß das Ich, als selbständiges (substantielles) Bewußtsein, den Träger und das schöpferische Subjekt des Objektes darstelle. Subjekt und Objekt sind beide gleicherweise Inhalte des jeweils gegenwärtigen Bewußtseins. Reize wirken auf die (unbewußte) Seele ein und veranlassen sie zur Erzeugung des Bewußtseins sowohl nach seiner Form wie nach seinem Inhalt, in seiner Gespaltenheit in Subjekt und Objekt. Aber das Subjekt im Gegensatze zum Objekt und das Subjekt als Träger der Denktätigkeit sind nicht dasselbe und dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Dieses ist schlechthin vorbewußt und unbewußt und kann selbst nie bewußt werden, da es eben der Schöpfer des Bewußtseins ist; jenes ist nur als Inhalt des Bewußtseins in Wechselbeziehung zum Objekt vorhanden. Alles kann Inhalt des Bewußtseins werden, nur dessen eigener Schöpfer und Träger nicht. Alles kann das Auge sehen, nur sich selbst nicht. Wie alles, was ich denke, mein Gedanke, alles, dessen ich mir bewußt bin, bloßer Inhalt meines Bewußtseins, d. h. Bewußt-Sein, bloße Vorstellung ist, so ist mir auch das Ich nur als mein Bewußtseinsinhalt, als meine Vorstellung allein gegeben[2]). Diesen Bewußt-

[1]) Siehe mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" (1897).

[2]) Das Ich kann folglich als solches auch nicht „durchkraftet" werden, wie die Anthroposophen wollen, da es gar keine Wirklichkeit und Selbständigkeit für sich besitzt. Alle „Durchkraftung" des Menschen kann vielmehr nur darin bestehen, sich von dem Trugbilde seines Ich, dem Wahne, als ob das Ich das schöpferische Subjekt und der Kern seines Wesens sei, zu „erlösen", und sein „wahres Selbst", die echte Quelle seiner Kraft im absoluten Geiste zu ergreifen, zu dem seine individuelle Seele sich nur als Einschränkung, sein Ich sich nur als durch den Körper vermittelte Erscheinung verhält, und danach sein Handeln einzurichten. (Vgl. mein Werk: „Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes" [1896] und „Freie Religion. Gedanken zur Weiterbildung und Vertiefung der Religion für die Gottsucher unserer Tage" [3. Aufl. 1921].)

seinsinhalt in seiner Entstehung aus dem Unbewußten, in seiner wahren Wirklichkeit unmittelbar denken, ihn selbst als schöpferisches Subjekt des Denkens und metaphysischen Träger des Bewußtseins erfaßen zu wollen, ist soviel wie über seinen eigenen Schatten springen oder, wie Liebmann sagt, so schnell um einen Baum herumlaufen wollen, daß man sich selbst beim Schopfe faßt.

Eben dies ist nun aber die Voraussetzung, die der ganzen Annahme einer „intellektuellen Anschauung", eines unmittelbaren Bewußtseins des an sich Unbewußten, eines „Denkens des Denkens" im realen Sinne zugrunde liegt. Steiner selbst spricht im Gegensatze zum Denken von einem unmittelbaren „Erleben" des Ich und glaubt, in ihm die Möglichkeit zu besitzen, den übersinnlichen Träger und das tätige Subjekt unseres sinnlichen Bewußtseins unabhängig vom empfindungsmäßig bestimmten, sinnlichen Bewußtsein in seiner Wirklichkeit zu erfassen. Als ob „Erleben" etwas anderes bedeutete, als etwas in gegenwärtiger Wirklichkeit in seinem Bewußtsein haben, und als ob der Inhalt des Bewußtseins etwas anderes als Bewußt-Sein, eine bloße passive, unschöpferische und abbildliche Zuständlichkeit sein könnte! Nach Steiners Anhänger Joh. Walter Stein, der in diesem Punkte seinen Meister gegen Kerlers nur zu berechtigte Kritik in dessen Schrift „Die auferstandene Metaphysik" (1921) verteidigt, ist das Subjekt erst Subjekt, wenn es sich als solches weiß. Objekte werden zwar auch nach Stein bloß mittelbar gedacht, d. h. ihre Wirklichkeit ist von derjenigen unserer Vorstellungen von ihnen verschieden. Denkt man jedoch über das Denken, tut man also, was zum Erfassen des eigenen Subjekts führt, „dann ist man damit denkend in einer Realität. Denn man schafft da etwas, betrachtet nicht nur. Man schafft da das Subjekt. Überall sonst fällt Schaffen und Erkennen auseinander. Im Ich aber sind sie dasselbe. Man schafft sich als Ich, indem man sich als Ich erkennt"[1]). Das ist das unverhohlene Bekenntnis zum Cogito ergo sum. Aber wem fällt dabei nicht Münchhausen ein, der sich bei seinem eigenen Zopfe aus dem Wasser zieht?

[1]) Zeitschrift f. Dreigliederung des sozialen Organismus No. 1, 6. Juli 1921.

In Wahrheit schafft sich im Denken nicht das Subjekt des Denkens, denn dieses muß doch wohl schon da sein, um denken oder schaffen zu können, sondern das für sich unbewußte reale Subjekt, die Seele, schafft sich, indem sie sich (vermittelst der Empfindungen) denkt, im Ich ein Spiegelbild, ein Bewußtsein von sich selbst. Dessen Sein ist eben deshalb aber auch nur Bewußt-Sein, kein Dasein-Sein, bloße Vorstellung, keine Wirklichkeit, d. h. Wirksamkeit. Das „Mysterium magnum", von welchem Steiner und die Seinigen mit hochgezogenen Augenbrauen geheimnisvoll zu reden belieben[1]), ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, sondern löst sich vor der erkenntnistheoretischen Kritik auf in blauen Dunst. Die Anthroposophen verwechseln, wenn sie von diesem Gegenstande handeln, das vorgestellte und das reale vorstellende Subjekt, das Ich und die Seele miteinander. Sie meinen, dem Ich eine schöpferische Tätigkeit zuschreiben zu können, weil die Seele eine solche besitzt. Sie nehmen an, daß diese sich selbst im Denken erschaffen könne, weil das Ich von ihr durch die Denktätigkeit gesetzt wird. Es ist aber ein Widerspruch, daß die Form des gegenwärtigen Bewußtseins (Ich) zugleich ein Inhalt ihrer selbst sein sollte, während im gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt doch höchstens nur die Form eines vergangenen, durch Erinnerung vergegenwärtigten, aber niemals des gegenwärtigen Bewußtseins selbst enthalten sein kann, sowie das Auge sich selbst nicht sehen kann, sondern wir nur hintenrum, durch Schlüsse dazu gelangen können, in unserem Auge das Organ der Sehtätigkeit zu erkennen.

An dieser Tatsache ändert es auch nichts, wenn der ganze Vorgang ins Übersinnliche hineinverlegt und ein „übersinnliches Bewußtsein" als Subjekt der Denktätigkeit angenommen wird. Alles Bewußtsein — das ist die unzweifelhafte Wahrheit des Materialismus — ist als solches an einen Leib gebunden und durch die Zustände der Körperlichkeit bedingt. Für Steiner soll der sog. übersinnliche „Astralleib" oder „Seelenleib" der Träger und die Bedingung des übersinnlichen Bewußtseins sein und diesem Bewußtsein die erforderliche Unterlage für seine individuelle Be-

[1]) Vgl. Steiners Schrift: „Durch den Geist zur Wirklichkeitserkenntnis der Menschenrätsel" u. a.

schaffenheit darbieten. Nun mag es einen solchen Astralleib geben oder nicht: das übersinnliche Bewußtsein dieses Leibes, sein Ich, ist doch jedenfalls in derselben Weise durch die Zustände jenes Leibes bedingt, wie unser gewöhnliches Sinnesbewußtsein durch die Empfindungen des Sinnesleibes bedingt ist. So aber ist es nur als ebenso untätig, zuständlich und unschöpferisch anzusehen, wie unser sinnliches Bewußtsein. Es ist sonach mit jener Annahme im Grunde nichts gewonnen, sondern das ganze Problem nur einfach in jenes Gebiet zurückgeschoben, in welchem alle Katzen grau sind. Das sog. übersinnliche Bewußtsein ist nur ein „übersinnlich" genanntes sinnliches Bewußtsein, von diesem nicht dem Wesen, sondern nur seiner „übersinnlichen" Bestimmtheit nach verschieden, wobei es völlig rätselhaft bleibt, was wir uns unter einer solchen vorzustellen haben. Und wenn unter „Geist" die reine Spontanetät, das unmittelbare sich aus sich selbst heraus Bestimmen im Gegensatze zum Bestimmtwerden von außen, wie bei der Materie, zu verstehen ist, so ist das „übersinnliche Bewußtsein" nicht geistiger als das sinnliche, sondern nur ein sinnliches in erhöhter Gestalt — eine Denkweise, die auf derselben philosophischen Stufe steht, wie der von Steiner vertretene „übersinnliche Materialismus" in der Naturauffassung, den seine Gegner ihm mit Recht zum Vorwurf machen.

Dabei ist die Frage noch gar nicht berührt, in welchem Verhältnis denn nun eigentlich das „übersinnliche Bewußtsein" zum sinnlichen Bewußtsein einerseits und zur gewöhnlichen Materie, dem „physischen Leibe", andererseits steht, wie der Astralleib dem Sinnenleibe als dessen übersinnliches Wesen eingegliedert, von ihm der ganzen Beschaffenheit oder Seinsart nach verschieden und dennoch mit ihm eins, wie das übersinnliche Ich des Astralleibes als solches zugleich mein Ich, das Ich des Sinnenleibes, sein kann usw. Über alle diese metaphysischen Rätselfragen und Schwierigkeiten[1]) schweigt die Anthroposophie sich vollkommen aus. Sie behandelt die sieben- oder neungliedrige Beschaffenheit des Menschenwesens wie etwas sich von selbst Verstehendes ohne die psychologischen und metaphysischen Ungeheuerlichkeiten

[1]) Vgl. hierüber in meinem Werke „Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes" (1893) die Abschnitte über Hellenbach und du Prel.

dieser aus der angloindischen Theosophie der Frau Blavatsky und Annie Besant entlehnten Behauptungen, wie es scheint, auch nur zu sehen, und erweist sich auch hiermit als ein trüber, phantastischer Gnostizismus, der demjenigen der Valentinianer, des Basilides oder der Manichäer und Mandäer kaum viel nachgibt.

Allen diesen verschiedenen Standpunkten liegt die Annahme zugrunde, daß es möglich sei, das gewöhnliche sinnliche Bewußtsein durch irgendwelche besonderen Verhaltungsmaßregeln ins Übersinnliche zu „steigern", sich mit seinem Denken vom sinnlichen Empfindungsstoffe loszulösen und das Denken in seiner reinen Tätigkeit und schöpferischen Wirksamkeit unmittelbar als solches zu denken. Nach gnostischer Ansicht sollen religiöse Übungen, Askese, Abtötung des Willens usw. den Weg vom sinnlichen zum übersinnlichen Bewußtsein bahnen. Nach Steiner soll der Übergang und die „Steigerung" des Denkens aus dem Sinnlichen ins Übersinnliche wesentlich durch Verstandesschulung herbeigeführt werden. Indem das Denken auf bestimmte Vorstellungen gesammelt und auf sich selbst und seine eigene Tätigkeit gelenkt wird, soll es dadurch zum „Denken des Denkens" in dem angegebenen schöpferischen Sinne befähigt werden. Die Ratschläge, die Steiner in seinem Buche „Wie erlangt man Erkenntnis der höheren Welten?" in dieser Beziehung gibt, laufen aber sämtlich offenbar mehr auf eine Einschläferung und Lahmlegung der geistigen Tätigkeit hinaus, z. B. wenn man sich ganz und völlig in den Gedanken des Keimens, Blühens und Absterbens der Natur versenken soll, als auf deren Steigerung, wie denn überhaupt wohl noch kein Mensch durch das noch so eifrige Studium des genannten Werkes und Befolgung seiner (sehr unbestimmt gehaltenen) Weisungen in den Besitz der Kenntnis der angeblich höheren Welten gelangt sein wird.

Wenn ich mich dergestalt in einen Gedanken einbohre, auf dessen Inhalt es übrigens nicht anzukommen scheint, meine ganze Aufmerksamkeit auf ihn richte und alle sonstigen Gedanken fern halte, so wirkt das nicht anders, wie das Anschauen eines leuchtenden Gegenstandes beim Hypnotisieren. Ich laufe Gefahr, daß infolgedessen mein Großhirnbewußtsein, wie im hypnotischen Zustande, erlischt und tiefere Zentren meines Gehirns, das sog.

„Unterbewußtsein" sich meines Denkens bemächtigt, um mich mit „Hirngespinsten" zu umgaukeln, die dann irrtümlicherweise für Eingebungen eines „höheren" Bewußtseins als meines gewöhnlichen Großhirnbewußtseins gehalten werden, während sie doch in Wahrheit aus einem tieferen Bewußtsein herstammen und daher auch nichts weniger als imstande sind, mir eine „höhere Welt" zu erschließen. Sie sollen übersinnlich sein. Tatsächlich sind sie jedoch, wie die „Offenbarungen" Steiners aus der „Akashachronik", beweisen, nicht unsinnlicher, sondern weit sinnlicher als die Inhalte meines Großhirnbewußtseins. Weit entfernt, irgend ein Rätsel von wissenschaftlicher Bedeutung zu lösen oder uns wertvolles Neues zu eröffnen, lassen sie nur zu deutlich erkennen, daß sie bloße Lesefrüchte aus den Schriften von Steiners theosophischen Vorgängern, besonders der angloindischen Theosophie darstellen, deren Generalsekretär für Deutschland Steiner vor dem Kriege zehn Jahre hindurch gewesen ist, und in keiner Weise über die Fähigkeiten des Unterbewußtseins hinausgehen. Sie mögen immerhin „erschaut" sein, nur nicht durch ein übersinnliches, sondern durch ein ganz und gar sinnliches Bewußtsein, nämlich durch dasjenige tieferer Schichten des Gehirns, denen auch unsere Träume und Halluzinationen entstammen. Sie mögen „geistige" Schöpfungen sein, nur leider nicht solche eines „reinen", vom Körper und seinen Empfindungen losgelösten Geistes, sondern eines ganz und gar körperlich bedingten und bestimmten Geistes, da sie meist in viel höherem Grade sinnlich sind als alle begrifflichen Darlegungen unseres Großhirnbewußtseins und, wie die Erzeugnisse des Traumes, den Charakter kritikloser Willkür und Phantastik an sich tragen. Am wenigsten aber sind sie Schauungen und Schöpfungen Steiners, da sie fast samt und sonders, wie überhaupt die Grundlehren der Anthroposophie, bereits in den Schriften der Blavatsky, Sinnets und der Annie Besant, der heutigen Führerin der Theosophie, zu lesen und von Steiner nur einfach aus diesen Quellen geschöpft sind. Wie viele Anhänger Steiners, die ihren Meister wegen seiner „geistigen Schauungen" bewundern, mögen wohl eine Ahnung davon haben, wie sehr fast der ganze Inhalt der „Akashachronik" von jenen beiden Vorgängerinnen bereits vorweggenommen und von Steiner nur

einfach — reproduziert ist? Man lese etwa die auch in deutscher Übersetzung erschienenen Werke der Besant, z. B. ihre Vorträge „Ein Wandel der Welt" (1910), und man wird sich mit Erstaunen fragen, was denn hiernach eigentlich noch von eigenen „Schauungen" Steiners übrig bleibt.

Übrigens ist es ein naives Vorurteil, das schon Hegel mit Recht zurückgewiesen hat, zu meinen, das Schauen sei etwas Höheres als das begriffliche Denken, und daß wir uns mit ihm von der Natur entfernten und zu einer höheren Stufe der Geistigkeit emporstiegen. In Wahrheit entrückt die Anschauung, als Inhalt tieferer Schichten unseres Gehirns, uns dem Gebiete des Geistes weit mehr und versenkt uns viel tiefer in die Natur als der begriffliche, diskursive, abstrakte Inhalt unseres Großhirnbewußtseins. Besteht doch aller Fortschritt der Wissenschaft gerade darin, uns von der Anschauung zu befreien und das uns anschaulich Gegebene in begrifflicher Weise umzudenken. Unsere Anschauung haftet an den sog. Sinneszentren, ist peripherisch und folglich durchaus sinnlich bedingt. Nur die „göttliche Anschauung" ist schlechthin unsinnlich und übersinnlich, eine rein „intellektuelle Anschauung"; aber dies, wie gesagt, nur im Sinne einer Zusammenschau der sämtlichen logischen Beziehungen und Bestimmungen eines Gegenstandes, als sog. konkrete Idee. Eine solche Anschauung aber kann niemals unsere Anschauung werden, weil wir uns dazu erst unseres Bewußtseins entäußern, jener von Kant erwähnte „intellectus archetypus", „anschauende Verstand" oder Gott werden müßten. Das aber widerspricht der Grundüberzeugung der Anthroposophie, daß wir ein für sich selbständiges, substantielles Ich sein müssen, um Träger der Wiedergeburt und des Karma sein zu können. „Steigerung des Bewußtseins", wie Steiner sie fordert, kann immer nur Steigerung unserer Sinnesschärfe, Verfeinerung und Kräftigung des begrifflichen Denkens und Beherrschung unseres Willens durch entsprechende Überlegung, aber nie und unter keinen Umständen eine Loslösung von der Sinnlichkeit und Aufstieg in ein „übersinnliches Bewußtsein" sein.

Es ist nicht anders: die Anthroposophie stützt sich in erkenntnistheoretischer Beziehung auf lauter Widersprüche, letzten Endes auf den Widerspruch eines unmittelbaren Bewußtseins des Unbewußten (Übersinnlichen), des

Denkens der Denktätigkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit des Ich, in welchem alle übrigen Widersprüche wurzeln. Ihre erkenntnistheoretische Grundlegung ist ihr ganz und gar verunglückt. Denn es ist und bleibt ein Widerspruch und eine erkenntnistheoretische Ungeheuerlichkeit, die unbewußte Tätigkeit des Denkens und deren Subjekt im Bewußtsein unmittelbar denken zu wollen. Schiller hat Recht:

> Warum kann der lebend'ge Geist dem Geist nicht erscheinen?
> Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.

Selbst ein „gesteigertes" Denken, ein „Denken des Denkens" ist nur ein bewußtes Denken und bringt es über bloße gedachte Vorstellungen nicht hinaus, die aber in ihrer Aufeinanderfolge etwas ganz anderes sind, als die schöpferische Tätigkeit des Denkens, durch welche sie hervorgerufen werden. Das bewußte Denken ist eben nicht die Denktätigkeit als solche, sondern nur ihr passiver Widerschein im Spiegel des Bewußtseins, ein Aufeinanderfolgen von Gedanken, das wir irrtümlicherweise für das Denken selbst als solches halten, nicht anders, wie wenn wir etwa die Folge untätiger Bilder beim Kinematographen mit einer Lebendigkeit dieser Bilder selbst verwechselten. Denken ist ein „Einfallen", ein Auftauchen fertiger Gedanken aus dem Unbewußten im Bewußtsein, im Belichtungskegel meines Ich, so zwar, daß die Gedanken hierbei nicht bloß vom vorbewußten eigentlichen Denken vermittelst der im Gehirn vorhandenen „Spuren" früherer Erlebnisse erzeugt, sondern der ganze Vorgang des Einfallens auch sonst bis ins Einzelnste hinein bestimmt ist sowohl von dem Interesse, das wir an ihm haben, wie auch von dem jeweiligen Gesamtzustande unseres Gehirns, unserer „Stimmung", unseres „Aufgelegtseins" usw. Und auch die Erinnerung oder Erneuerung von Gedanken und die sog. Gedankenassoziation sind nicht ein einfaches Wiederzumvorscheinkommen früherer Gedanken, auch kein mechanisches Aneinanderreihen von Bewußtseinsinhalten, sondern eine beständige Neuschöpfung von Gedanken, die vorbewußt von der Seele auf Grund des Interesses bezw. der Assoziationsgesetze erzeugt und dem Bewußtsein als fertige nacheinander dargeboten werden. Jeder weiß aus Erfahrung, wie gering verhältnismäßig der Einfluß ist, den das Bewußtsein auf die Entstehung und den Ablauf der Gedanken hat, wie dieser uns oft ganz wo anders hinführt, als wohin wir eigentlich wollten, und Einfälle in uns auftauchen, an die wir nicht entfernt gedacht hatten, z. B. während wir eine Rede halten. „Die Gedanken kommen, wie sie wollen, nicht, wie ich will", sagt Nietzsche mit Recht. Und Lichtenberg meint dasselbe mit den Worten: „Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen: cogito ist schon zu viel, sobald man es durch: Ich denke übersetzt." Es denkt in mir, nicht ich denke, ist das wahre Denkerlebnis. Nicht cogito ergo sum, sondern cogito ergo cogitatur: ich denke, also wird gedacht. Ob das Subjekt, das die Tätigkeit des Denkens ausübt, Ich bin, ob es ein Individuelles oder ein Absolutes ist und was es ist, darüber vermag der Ichgedanke selbst nicht das geringste auszusagen.

Man kann mit Rücksicht hierauf wohl von einem „Flimmerspiel" der Gedanken sprechen, indem die Gedanken im Unbewußten, vor allem Bewußtsein auf Grund des dabei verfolgten Zweckes zubereitet und als fertige auf die Leinewand des Bewußtseins geworfen werden, und dies zwar in so rascher Folge, daß wir die Fugen der Zusammensetzung in der Regel nicht beachten. Unsere Gedanken reihen sich gewissermaßen für sich abgesondert, als einzelne im Bewußtsein aneinander, wie Perlen auf einer Perlenschnur. Unser Denken ist ein diskretes, „diskursives" Denken auf Grund des Umstandes, daß es aus Gefühlen und Empfindungen aufgebaut ist und diese an diskreten Molekülen und Atomen unseres Denkorgans in zeitlich verlaufender Bewegung „haften"; es ist demnach abhängig von dem jeweiligen Zustande unseres Gehirns. Der einheitliche (durchlaufende) Strom des Denkens fließt unterhalb der Schwelle des Bewußtseins, ist auch nicht begrifflicher, abstrakter, sondern anschaulicher, konkreter Natur, indem die einzelnen Momente der intellektuellen Anschauung vom Willen nacheinander durch Vermittlung der Gehirnatome und ihrer inneren Zustände (Gefühle und Empfindungen) in bewußte Gedanken umgesetzt werden. Nur in ganz besonderen Fällen, wenn es infolge des Ausfalls von Zwischengliedern stärker „aufblitzt", werden wir uns der Abgesondertheit der Gedanken bewußt, z. B. wenn der Fluß unserer Gedanken infolge der Gehirnzustände plötzlich stockt oder wichtige Ver-

mittlungen beim Denken von uns übersprungen werden. In einem solchen Falle sprechen wir wohl von „Intuition“ oder „Inspiration“, einem „genialen Einfall“, weil die Seele hier im Unbewußten Momente miteinander logisch verknüpft und Beziehungen zwischen Gliedern herstellt, an denen unser Bewußtsein sich nicht beteiligt weiß.

Mit alledem ist natürlich nicht behauptet, daß wir uns selbst bei dem Vorgange gänzlich untätig verhielten und der Folge unserer Gedanken sozusagen als teilnahmslose Zuschauer beiwohnten. Vielmehr sind wir mit unserer Stimmung und unserem Interesse, wie gesagt, aufs stärkste an dem Vorgange beteiligt, schreiben der Gedankenfolge ihre Richtung vor und beherrschen sie mit unserem Willen. Nur so viel ist mit dem Obigen gemeint, daß das Zustandekommen der Gedanken sich unabhängig von unserem Bewußtsein vollzieht und daß wir einen unmittelbaren Einfluß auf die schöpferische Tätigkeit des Denkens nicht besitzen. Wir geben durch unsere Interessen und Zwecke, die wir verfolgen, sowie durch unsere jeweiligen Erlebnisse dem Denken die Richtung seiner Erzeugungen an und lassen unsere Erlebnisse, Zwecke und Interessen als Motive auf das (vorbewußte ursprüngliche) Denken wirken. Die Antwort auf das Motiv jedoch erfolgt unbewußt, und was wir hierbei zu sehen bekommen, ist lediglich das bewußte Ergebnis der vorbewußten Arbeit unseres Denkens, woraus zugleich hervorgeht, daß wir nur bewußt, in abgeleiteter und nachbildlicher Weise „denken“ können. Darüber könnte man sich längst geeinigt haben, wenn nicht das Streben nach zweifellos gewisser Erkenntnis und das Vorurteil des Cogito ergo sum die wesentliche Unbewußtheit des Denkens bisher dem Blick verborgen hätten. Die schöpferischen Geister selbst haben hierin von jeher viel klarer gesehen als unsere staatlich angestellten Philosophieprofessoren mit ihrer Gespensterfurcht vor dem Unbewußten. Haben doch alle großen Geister — ich erinnere nur an Mozart, Schiller, Goethe, Schelling, Hebbel, Wagner usw. im angeführten Sinne das Walten des Unbewußten bei ihrem Schaffen anerkannt und sich demütig und dankbar unter jene Macht gebeugt, aus der ihnen ihre „Einfälle“ und „Intuitionen“ ohne ihr unmittelbares Zutun zuströmten[1]).

[1]) Vgl. E. v. Hartmann: „Philosophie des Unbewußten I 240 ff. 467 f.

Es ist daher auch nichts verkehrter, als die „Intuition“, das geistige Schauen oder die intellektuelle Anschauung, wie Steiner will, zur wissenschaftlichen „Methode“, zur eigentlichen Methode der sog. Geisteswissenschaft erheben und sie systematisch pflegen zu wollen. Eine wissenschaftliche Methode hat den Zweck, den Forscher jederzeit und sicher auf den richtigen Weg der Untersuchung zu leiten und ihm durch die Aufstellung von Regeln das Nachdenken über seine Gegenstände zu erleichtern. Die Intuition als unbewußtes schöpferisches Prinzip aber ist aller subjektiven Willkür ganz und gar entrückt und hat ihr Eigentümliches darin, daß sie aller Regeln, Erwartungen und künstlichen Vorkehrungen spottet, ganz abgesehen davon, daß sie, als etwas rein Individuelles und Persönliches, doch nur für mich selbst eine unmittelbar überzeugende Bedeutung hat, ich folglich ihren Inhalt erst begrifflich entwickeln und durch Beweise stützen muß, um, wie die Wissenschaft dies fordert, ihr einen allgemein einleuchtenden Charakter zu verschaffen. So aber ist es schließlich auch in der Steinerschen Geisteswissenschaft doch nur der Begriff, woran der wissenschaftliche Charakter der von ihm durch „Hellsehen“ gewonnenen Ergebnisse hängt; und wenn die Anhänger der Anthroposophie statt dessen nur immer mit Versicherungen aufwarten, wenn sie z. B. die Offenbarungen der Akashachronik oder die Ansicht vom Astralleib und dem Karma nur einfach behaupten, einander nachsprechen, und zum Beweise für die Wahrheit solcher Lehren am Ende nur auf Steiner verweisen: *αὐτὸς ἔφα* (er selbst, der Meister, hat es gesagt!), so dürfen sie sich nicht wundern, wenn wir anderen dies nicht für einen wissenschaftlichen Beweis ansehen können und die ganze Geistes-„Wissenschaft“ und Geistes-„Forschung“, die sich schließlich doch nur auf die Autorität eines Rudolf Steiner gründet, für einen ungeheuren — Humbug ansehen. Oder worin besteht hier eigentlich die „Forschung“? Im Studium der Steinerschen Schriften? In der gedankenlosen Wiederholung von Steiners Phantastereien? In dem Aufsuchen von Beziehungen gegebener Gegenstände zu den „sieben Grundbestandteilen des Menschenwesens“, das bei dem Meister eine so große Rolle spielt? Was die Öffentlichkeit bis jetzt von den Ergebnissen dieser Forschung zu sehen bekommen hat, ist wissenschaftlich völlig wertlos und bedeutungslos; soweit es aber

wirklich eine Bedeutung haben sollte, ist diese auf ganz anderem Wege gewonnen als auf demjenigen der Steinerschen „Geistesforschung“ und völlig unabhängig von der anthroposophischen Weltanschauung. In welcher Weise haben die geisteswissenschaftlichen Methoden unser Wissen vom Übersinnlichen bisher gefördert? Ist wohl irgendein Problem durch sie gelöst worden? Haben wir irgendeine Erkenntnis der sog. höheren Welten durch sie erlangt, die als wirkliche Bereicherung unserer wissenschaftlichen Einsicht in den Zusammenhang der Dinge gebucht werden könnte? Oder stehen wir nicht vielmehr immer noch vor dem Weltgeheimnis und warten mit pochendem Herzen darauf, daß das erste unbezweifelbare vernünftige Wort aus jener Welt zu uns herüber dringe? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ Die Früchte, die die Anthroposophie bisher hervorgebracht hat, zeugen höchstens nur von der Sehnsucht ihrer Anhänger nach dem Übersinnlichen und von geschickter Aufmachung: von irgendwelcher wirklichen Erkenntnis höherer Welten ist in ihnen schlechterdings nichts zu finden.

Man wird fragen, was denn nun eigentlich einem Gedankengebäude, wie der Anthroposophie, zu einem so großen Einfluß und zu einer solchen Bedeutung selbst in akademisch und philosophisch gebildeten Kreisen verschaffen konnte, wie wir dies mit wachsendem Erstaunen wahrnehmen. Es ist sicher, daß rein äußerliche Umstände persönlicher und sachlicher Art, auf die hier nicht eingegangen werden soll, einen nicht unerheblichen Anteil an dem Umsichgreifen jener Richtung haben. Was aber vor allem entscheidend ist, ist der Umstand, daß die philosophischen Grundlagen der Anthroposophie, man muß dies ihren Anhängern zugestehen, sich durchaus folgerichtig in den Zusammenhang der bisherigen philosophischen Gedankenentwicklung eingliedern und Steiner mit seiner Lehre nur einen Weg fortsetzt, der durch zahllose Vorläufer gebahnt ist. Neu ist nämlich in Wahrheit nichts an der anthroposophischen Geisteswissenschaft. Ihre Grundlage bildet das Cogito ergo sum des Descartes, wie oben näher dargelegt ist, und ihre Annahme eines „Denkens des Denkens“, eines sog. schauenden (imaginativen) Denkens, eines dem Menschen zukommenden „anschauenden Verstandes“ ist die Voraussetzung, die im Grunde genommen der gesamten neueren Philo-

sophie eigentümlich ist. Auf diese Voraussetzung stützte sich der spekulative Idealismus eines Schelling, wenn er die „intellektuelle Anschauung“ zum „Organ“ der Philosophie erhob. Sie liegt der Kantschen, Fichteschen und Hegelschen Philosophie zugrunde. Ja, auch die metaphysikfeindlichen, rein erkenntnistheoretischen Richtungen unserer Zeit, der Neukantianismus ebensowohl wie der Positivismus und selbst Rickerts „Wertphilosophie“ und Husserls „Phänomenologie“ gründen sich letzten Endes auf die Annahme einer unmittelbaren Erkenntnis der Wirklichkeit infolge des Zusammenfallens von Denken bzw. vom Bewußtsein und Sein, ein naiver Realismus, der dadurch nichts von seiner Naivität verliert, daß er nicht, wie der gewöhnliche naive Realismus des philosophisch unberührten Menschenverstandes, das Sein meint, ins Bewußtsein hereinnehmen zu können, sondern das Bewußtsein selbst für das Sein erklärt und mit den Marburgern die Wirklichkeit in bloßes bewußtes Denken verflüchtigt.

Alle diese verschiedenen Standpunkte gehen bewußt oder unbewußt davon aus, daß es eine zweifellos (apodiktisch) gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit, eine Philosophie als „strenge Wissenschaft“ (Husserl) nach Art der Mathematik müsse geben können. Alle setzen sie voraus, daß unser Bewußtsein oder Denken imstande sei, sich des Seins unmittelbar zu bemächtigen, die Wirklichkeit als solche zu denken. Dann muß aber die Wirklichkeit selbst Denken, das Sein als solches Bewußtsein sein, mag man hierbei nun, wie der subjektive Idealismus oder Bewußtseinsrealismus, die bloße leere Form des Bewußtseins (Ich) oder mag man, wie der objektive Idealismus oder Bewußtseinsidealismus, die Form in unmittelbarer Einheit mit ihrem Inhalt für die zu erkennende Wirklichkeit erklären. In Bergsons verworrener Intuitionsphilosophie, der viel gerühmten, aber sicherlich von keinem wirklich verstandenen, weil sie an sich unverständlich ist, hat der Gedanke der intellektuellen Anschauung schon vor dem Kriege die Köpfe umnebelt und die erkenntnistheoretische Besinnung des gewöhnlichen Denkens über den Haufen geworfen. Darf man sich wundern, wenn das Prinzip des Cogito ergo sum mit seiner seichten Scheinbarkeit noch immer in der Philosophie in Geltung steht, wenn unsere akademische Jugend trotz alles erkenntnistheoretischen Gehabens von seiten der Universitätsphilosophie in den letzten Menschenaltern

sich noch immer nicht von dieser Urverkehrtheit der neueren Philosophie befreit hat, da ihre Lehrer dies noch nicht getan haben? Oder ist es nicht vielmehr selbstverständlich, daß der phantasievoll und religiös erglühende Teil dieser Jugend, statt noch länger das bloße erkenntnistheoretische Stroh zu dreschen, des scholastischen Betriebes der Philosophie an den Universitäten müde, sich lieber einem Steiner in die Arme wirft, der auf Grund des nämlichen Prinzips ihm scheinbar etwas viel wertvolleres zu bieten hat als die Seiltänzerkünste einer verstiegenen Erkenntniskritik und die langweilige Begriffsspalterei der sog. phänomenologischen Betrachtungsweise?

Es steckt zweifellos ein ganz aufrichtiges Streben nach Wahrheit und viel Idealismus in den Bestrebungen der Anthroposophen. Unsere amtsförmlichen Lehrer der Philosophie haben jedenfalls zu allerletzt ein Recht, sich über das Anschwellen der anthroposophischen Strömung zu beklagen. Warum haben sie es nicht verstanden, die von neuem anschwellenden Gewässer einer metaphysischen Gedankenrichtung auf ihre eigenen Mühlen zu leiten? Warum haben sie selbst seit nahezu zwei Menschenaltern aller Metaphysik den Krieg erklärt und dem nun einmal nicht auszurottenden metaphysischen Bedürfnis keine befriedigende Nahrung dargeboten? Auf ganz Europa hat während der angegebenen Zeit der entnervende Bann des Agnostizismus und Skeptizismus gelastet. Über ganz Europa ergießt sich heute die anthroposophische und theosophische Geisteswelle, um die ausgedörrten Fluren von neuem mit metaphysischem Gehalte zu durchtränken. Daß ihre Metaphysik der Wissenschaftlichkeit, ja, für den Kenner selbst der Neuheit entbehrt, daß sie einen unverdaulichen Mischmasch von Willkür, Aberglauben und Phantastik darstellt, der zum größten Teil auf die trübe Quelle der angloindischen Theosophie und ihre Prophetin, die Blavatsky, eine geniale Person, aber offenkundige Schwindlerin, zurückgeht, daß sie aller innerlichen Einheit und systematischen Geschlossenheit entbehrt und nur äußerlich in ein philosophisches Gewand gehüllt ist: wie viele von ihren Anhängern sind imstande, hierüber zu urteilen, werden nicht durch den mystischen Wortschwall betört und lassen sich dadurch abhalten, sich durch Steiners angebliche Hellseherei das Karma und die Wiedergeburt ihres lieben Ich verbürgen zu lassen?

Steiner selbst beruft sich für den philosophischen und wissenschaftlichen Charakter seiner Anthroposophie mit Vorliebe auf Goethe, dessen Art, zu denken, von ihm wieder aufgenommen worden sei. Und es ist wahr: der anschauliche Charakter des erkennenden Denkens hat in dem Künstler Goethe einen unentwegten Vertreter gefunden, in jenem Goethe, der die Philosophie nur insofern willkommen heißen wollte, als sie die ursprüngliche „Empfindung" unserer Einheit mit der Natur in „ein tiefes, ruhiges Anschauen" verwandelt. Auch für Goethe ist das eigentliche Denken nur ein Mittel, um von der sinnlichen zur geistigen Anschauung zu gelangen, und sein ganzes Trachten zielt darauf ab, die begriffliche Auffassung des Gegebenen mit dem unmittelbaren Eindruck der anschaulichen Fülle ihrer Erscheinungen zu verschmelzen. Er erklärt die Einheit des begrifflichen und anschaulichen Denkens für die ideale Methode des Erkennens. Er rühmt Spinoza, weil er das „intuitive" Wissen für das eigentliche Organ der Wahrheit erklärt hat, vermittelst dessen das allwaltende göttliche Wesen der Natur als das „geheimnisvoll Offenbare" unmittelbar erfaßt wird. Überzeugt, daß es die „Idee" ist, die in den Dingen zur Erscheinung kommt, glaubt er, durch sein „gegenständliches Denken", im unmittelbaren Zusammenwirken der „Geistesaugen" mit den Augen des Leibes sich ihrer selbst bemächtigen zu können, und er tadelt den Empiriker, weil er es für eine Anmaßung erklärt, dasjenige kennen zu wollen, was man nicht mit den Augen erschaut. Goethe übersieht dabei nur, daß die von ihm behauptete Einheit des Denkens mit dem Anschauen als solche nur für das göttliche, die Ideen denkende Denken gilt, wo alsdann der Ausdruck „Anschauung" etwas ganz anderes bedeutet, als die sinnliche Anschauung der Gegenstände. Er verkennt, daß das „Geheimnisvolle" im „Offenbaren", nämlich die in der sinnlichen Wirklichkeit sinnbildlich sich aussprechende „denkanschauliche" Idee, von ihm nicht unmittelbar angeschaut, sondern zur sinnlichen Anschaulichkeit nur der Erklärung wegen hinzugedacht ist. Mag die anschauliche Wirklichkeit immerhin die Offenbarung eines in ihr sich auswirkenden Denkens, mag die äußere Erscheinungsform der Dinge nur der sinnbildliche Ausdruck ihres geistigen Wesens sein und mag auch die ästhetische Bedeutung eines Gegenstandes in seinem Bestimmtsein

durch die Idee beruhen: unmittelbar erfaßt wird die Idee doch nur zugleich mit und in der sinnlichen Anschauung jenes Gegenstandes, und dies zwar nur in der Form des Gefühles und der Ahnung. Von ihr selbst jedoch kann ich niemals etwas anderes als einen abstrakten Begriff erhalten, schon deshalb nicht, weil das die Sinnenwelt bestimmende Denken als solches schlechthin unbewußt ist.

Goethe irrt mithin, wenn er im Gegensatze zu Kant der Meinung huldigt, das metaphysische Wesen selbst oder das „Ding an sich" der Dinge scheine durch die Hülle der Erscheinung gleichsam hindurch, um durch immer tieferes Eindringen in die Eigenart und die Gesetzmäßigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen als solches immer deutlicher erfaßt zu werden. Seine „anschauliche Naturerkenntnis", deren er sich rühmt, verwechselt das subjektive, begriffliche, menschliche Denken mit dem anschaulichen, objektiven, göttlichen Denken und sie verwechselt das metaphysische Prinzip der intellektuellen Anschauung, wie sie als solche nur dem absoluten Wesen eignet, mit der erfahrungsmäßig gegebenen sinnlichen Anschauung der endlichen Individuen. Nur so konnte Goethe auf den Einfall kommen, das „Urphänomen", die bestimmende Idee oder den Urtypus der Ideen in der Welt der Phänomene selbst erblicken zu können und diese für ein Letztes und Ursprüngliches anzusehen, hinter dem nichts mehr zu suchen sei, ein naiver Realismus der Betrachtungsweise, der auf der Voraussetzung beruht, daß das sinnlich (empfindungsmäßig) bestimmte Bewußtsein als solches selbst das Dasein sei, und der nicht der letzte Grund dafür ist, daß die Bewußtseinsphilosophie des letzten Menschenalters eine so lebhafte Hinneigung zu Goethe an den Tag gelegt hat. Denn auch diese verwechselt den Bewußtseinsinhalt mit dem Ding an sich, pocht auf die Ursprünglichkeit des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalts, z. B. auch bei Steiner in seiner „Philosophie der Freiheit", wenn Wahrnehmung und Denken hier für die Urgründe aller Wirklichkeit erklärt werden, und ihre Metaphysik besteht darin, die Physik selbst für metaphysisch zu erklären. Der Irrtum liegt hier wie dort in der mangelnden Einsicht in die Unwirklichkeit und bloß empfindungsmäßigen Beschaffenheit des Bewußt-Seins, die uns nötigt, die eigentliche Wirklichkeit, d. h. Wirksamkeit , wodurch die Empfindungen

hervorgerufen werden, hinter dem Bewußtsein, d. h. in einem schlechthin Unbewußten, zu suchen.

Das Wahre hat schon Schiller getroffen, wenn er Goethe auf seine Behauptung, daß er die Urpflanze, d. h. die Idee der Pflanze, als solche unmittelbar erschaue, entgegenhielt: „Das ist nur eine Idee". Denn dies kann ja in Schillers, des Kantianers, Munde nichts anderes bedeuten, als daß die Idee, das metaphysische Wesen und Prinzip der Pflanze, von uns nie unmittelbar erschaut, sondern nur als abstrakter Begriff gedacht werden kann. Vgl. auch Schillers oben angeführtes Distichon. Ja, Goethe selbst scheint nicht immer seiner Annahme eines unmittelbaren Schauens der Idee so sicher gewesen zu sein, z. B. wenn er schreibt: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsche nicht entsagen, es dennoch zu begreifen." „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben" heißt es im „Faust", und immer wieder betont Goethe, daß wir das Wahre nur in sinnbildlicher, also nicht realer Weise zu erfassen vermöchten, spricht er von der „Kluft" zwischen dem Endlosen und dem Endlichen, dem „Hiatus" von Idee und Erfahrung und bemerkt, daß der Mensch nicht davon lassen könne, ihn, „mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen — mit Albernheit zu überwinden".

Es ist also, philosophisch betrachtet, falsch, nämlich eine Verwechselung der sinnlichen mit einer intellektuellen Anschauung, wenn Goethe den anschaulichen Charakter des Erkennens betont. Wahr ist hieran nur, daß wir die Idee, das geistige oder metaphysische Wesen der Dinge, nur aus ihrer Anschauung, aber der sinnlichen, d. h. von der Erfahrung aus, erkennen können, ein berechtigter Einspruch gegen die abstrakt begriffliche Spekulation seiner Zeit und deren Art, ihren Inhalt deduktiv aus bloßen Begriffen heraus zu spinnen, aber für uns eine Selbstverständlichkeit, die Forderung einer induktiven, von der Erfahrung ausgehenden Metaphysik, die von Goethe noch dazu in einen falschen Ausdruck gekleidet ist, wenn er von einem anschaulichen

Denken des für uns schlechthin Unanschaulichen redet. Darin hat Goethe jedoch zweifellos recht: „Es gehört eine eigene Geisteswendung dazu, um das gestaltlose Wirkliche in seiner eigensten Art zu fassen und es von Hirngespinsten zu unterscheiden, die sich denn doch mit einer gewissen Wirklichkeit lebhaft aufdrängen." Ob er aber damit an eine sog. „Geheimschulung" gedacht hat, wie sie von Steiner zur Erkenntnis der höheren Welten gefordert wird, das ist doch mehr als zweifelhaft, wie man denn überhaupt sehr geteilter Ansicht darüber sein kann, ob Goethe die Ergebnisse der „Geheimforschung" für Früchte seines Geistes ansehen würde. Herrscht doch trotz alles Geredes von „Goetheschem Geist" und von „deutschem Idealismus" und trotz des stolzen Namens „Goetheanum" für den geschmacklosen Bau zu Dornach in der Anthroposophie mehr das trübe Halbdunkel des anglo-indischen Mystizismus und der Gnosis vor, als die lichte Klarheit der Goetheschen Denkart und die verhältnismäßige Einfachheit seiner, wenn auch noch so verfehlten, metaphysischen Weltanschauung.

Eher könnte man noch bei den Lehren Steiners an den Schelling der Naturphilosophie und seine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung denken. Zumal die erstere scheint in der Steinerschen Anthroposophie so etwas wie eine Auferstehung zu erleben. Die intellektuelle Anschauung, die Wichtigtuerei mit dem Geheimnisvollen (Okkulten) und Absonderlichen, der Glaube an eine „Uroffenbarung", an eine ursprüngliche Güte der Welt und der Menschheit, die erst später durch pämonische (luziferische) Einflüsse verlorengegangen sein soll, die Vorliebe für die sog. Nachtseiten der menschlichen Seele (Kerner, Ennemoser, Nees v. Esenbeck), der nüchterne, rein verstandesmäßige Schematismus der Begriffe, das Spiel mit weithergeholten Ähnlichkeiten, worüber schon Hegel in der Einleitung zu seiner „Phänomenologie des Geistes" bei Schelling und den Seinigen als romantischer Spielerei sich lustig gemacht hat, ferner das religiöse Gehaben und das Liebäugeln mit einem ins Gnostische umgedachten Christentum, das dilettantische Hineinpfuschen in alle möglichen Gebiete und Wissenschaften, die überhebliche Verachtung der gewöhnlichen Erkenntnis: dies alles und noch manches andere findet sich ganz ebenso auch in der Anthroposophie

und droht eine allgemeine Verwirrung der Geister zur Folge zu haben und zu einer Gefahr für unser gesamtes wissenschaftliches Denken auszuarten. Wer überall den Einfluß des Astralleibes und das Hereinwirken übernatürlicher Geister gewahrt, der verliert damit nur zu bald den Blick für den natürlichen Zusammenhang der Dinge. Und wer einer Erscheinung damit meint erklärt und etwas Gehaltvolles über sie glaubt, gesagt zu haben, daß er sie auf die Dreiteilung oder das siebengliedrige Wesen des Menschen bezieht, wie Steiner etwa in seiner mystischen Ausdeutung des Vaterunser, in seinen Ausführungen über das finnische Epos „Kalewala" oder in seiner Erklärung unserer Kenntnis von den Vorgängen beim Tode Jesu, bei dem doch kein Jünger zugegen gewesen sein soll, aus dem Hellsehen des Petrus usw., der verfällt damit der ödesten Begriffsspielerei und dem lächerlichsten Aberglauben.

Unsere amtsförmliche Wissenschaft scheint noch gar kein deutliches Bewußtsein davon zu haben, welche Schlange sie an ihrem eigenen Busen nährt, wenn sie den Lehren Steiners ihre Hochschulen zur Verfügung stellt, wenn sie Preisfragen über die Anthroposophie ausschreibt und damit den Hochmut und die Selbstschätzung ihrer Anhänger ins Ungemessene steigert. Man spricht so viel von der sittlichen Entartung, der unser Volk infolge des Weltkriegs verfallen ist. Man kann ebenso gut von einer geistigen Entartung und einem allgemeinen wissenschaftlichen Niedergange sprechen, wenn man sieht, wie alle philosophische und zumal erkenntnistheoretische Erziehung das Vordringen der Anthroposophie nicht aufzuhalten vermag, wie das auf den Universitäten so lange zu kurz gekommene metaphysische Bedürfnis sich an den anthroposophischen Phantastereien schadlos hält, wie vor allem die Theologie vor der Geisteswissenschaft die Waffen streckt, und Männer, von denen man es nicht vermuten sollte, Männer von wissenschaftlicher Art und Bildung sich von den „Träumen eines Geistersehers" bestechen lassen und in aufrichtiger Bewunderung auf Steiner schwören.

So kann man es denn nur begrüßen, daß neuerdings endlich wenigstens auch in der Presse und bei gebildeten Laien der Widerstand gegen die Anthroposophie sich zu regen anfängt und die Stimmung immer entschiedener gegen eine Geistesrichtung wächst,

die alles andere als eine Wissenschaft ist und die nur dazu führen kann, das wissenschaftliche und philosophische Denken der Zeitgenossen noch mehr herunterzubringen, als es so wie so schon ist, und die Geister vollends zu verblöden. Möge der Warnruf nicht zu spät erschallen, und möge man sich dessen stets bewußt sein: zugestanden, daß es eine Erkenntnis des sog. Übersinnlichen gibt: eine übersinnliche Erkenntnis des Übersinnlichen, wie die Anthroposophie eine solche für sich in Anspruch nimmt, gibt es jedenfalls nicht. Es kann sie schon deshalb niemals geben, weil der Gedanke einer solchen auf einem Widerspruche in sich selbst beruht und weil das sich selbst Widersprechende außer höchstens nach den Grundsätzen der Hegelschen Philosophie nicht sein kann.

DAS GRUNDPRINZIP DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE

Die Zeiten sind vorbei, wo man, wie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, von Hegel im allgemeinen nur mit Verachtung sprach. Damals suchte man seine eigene Wissenschaftlichkeit in philosophischer Hinsicht dadurch zu bezeugen, daß man über einen Philosophen, der gemeint hatte, die Wirklichkeit aus reiner Vernunft konstruieren zu können, mit möglichster Geringschätzung sich ausdrückte, wenngleich schon damals die meisten diesen Denker wohl nur aus den boshaften Ausfällen kannten, die Schopenhauer gegen ihn gerichtet hatte. Heute regt man sich kaum noch über die Hegelsche Gedankenwelt auf. Der Mann ist den Zeitgenossen „Hekuba", und höchstens in den Kreisen der amtsförmlichen Philosophie pflegt sein Name seit kurzem wieder mit einiger Hochachtung genannt zu werden, aber auch dies weniger aus einer genaueren Kenntnis seiner Leistungen, als aus der unbestimmten Ahnung heraus, daß die Zeit kommen könnte, wo man gezwungen sein möchte, sich wieder ernsthaft mit ihm zu beschäftigen.

Einst galt Hegel als der größte Denker der Deutschen nicht bloß, sondern aller Völker und Zeiten überhaupt, und wenn irgendetwas, so neidete uns das Ausland diesen Mann, in welchem, wie man meinte, der Genius der Philosophie sich zu seiner höchsten Leistung aufgeschwungen habe. Die Hegelsche Philosophie war die Philosophie schlechthin. Sie sich anzueignen, erschien für jeden Gebildeten selbstverständlich. Man bewunderte den Verfasser der Vernunftkritik. Man blickte ehrfurchtsvoll zu Fichte, der großen ethischen Persönlichkeit, empor. Man schwärmte mit verzücktem Augenaufschlag für die künstlerisch geartete Weltanschauung eines Schelling. Aber vor Hegel lag man, wie vor dem fleischgewordenen Logos selber, auf den Knien und feierte

ihn als denjenigen, in welchem die philosophische Sehnsucht der gesamten bisherigen Vergangenheit ihre endgültige Erfüllung gefunden habe.

Und war diese Auffassung so unberechtigt? Hatte nicht tatsächlich in Hegel die Philosophie einen lange erstrebten Höhepunkt erklommen? Seit den Tagen der griechischen Sophistik und ihrer Bezweiflung des Wahrheitsbegriffs war die Frage nicht wieder zur Ruhe gekommen: Wie ist apodiktisch sichere, wie ist zweifellos gewisse Wirklichkeitserkenntnis möglich? Hegel glaubte, auf diese Frage die endgültige Antwort gefunden zu haben.

Das Sein, behauptete er, muß Denken sein, um gedacht werden zu können, und es muß rein, d. h. von allen nichtgedanklichen (alogischen) erfahrungsmäßigen Beimischungen frei, ein bloß vernünftiges Denken sein, um aus reiner Vernunft, unabhängig von Erfahrung und darum mit unerschütterlicher Gewißheit gedacht werden zu können. Auch das Ich ist nur Gedanke, nicht der individuelle Träger oder das Subjekt des Denkens. Auch das Bewußtsein ist nur ein Moment des absoluten und als solchen unbewußten Denkvorganges.

Wenn aber das Absolute seinem Wesen nach Denken und außer diesem Denken nichts ist, dann kann es kein irgendwie geartetes Subjekt sein, wodurch das gedankliche Sein bestimmt wird, sondern dieses muß sich selbst bestimmen. Es muß aus sich und durch sich selbst seine inhaltlichen Bestimmungen setzen. Die Substanz, wie Spinoza das absolute Sein bezeichnet hatte, muß mithin selbst zugleich Subjekt, die Wirklichkeit muß ein „Leben des Denkens" sein, das nicht durch ein von ihm verschiedenes Subjekt gedacht wird, sondern das sich sozusagen selber denkt. Nur im subjektiven, endlichen, bewußten Denken, im „Verstande", ist ein denkendes Subjekt der zugrunde liegende substantielle Träger der Gedanken, der ein Objekt sich gegenüber hat, als beherrschende Macht über die Gedanken gleichsam übergreift und diese selbsttätig nach logischen Gesichtspunkten verbindet, trennt, vergleicht, unterscheidet usw. Im objektiven oder vielmehr im absoluten Denken hingegen, in der „Vernunft", ist das Subjekt des Denkens selbst nichts anderes als die „Selbstbewegung des Begriffs", und die Wirklichkeit ist folglich eben nur dieser lebendige Organismus der Gedanken, die sich

kraft logischer Notwendigkeit der eine unmittelbar aus dem andern heraus entwickeln. Das ist der Standpunkt des Panlogismus, sofern er den Logos, die Vernunft, für das alleinige Weltprinzip, für das gesuchte Alleine erklärt: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen." Die bisherige Philosophie hatte das Absolute zwar als Denken bestimmt, aber sie hatte es nicht als Leben dargestellt; sie hatte nicht begriffen, daß erst die lebendige Bewegung des absoluten Denkens den Begriff des Absoluten mit Inhalt erfüllt und diesen Begriff für uns erleuchtet.

Wie aber nun? Wenn nicht ich, das denkende Subjekt, es bin, das die Wirklichkeit im Hinblick auf seine subjektiven Zwecke denkt, die Gedanken der Wirklichkeit sich vielmehr selber denken, was macht, daß überhaupt gedacht wird?

Die Wirklichkeit ist die Selbstbewegung des Begriffs oder der objektiven Gedankenbestimmung; aber welches ist das treibende Prinzip der Denkbewegung? Das Logische hat ja an und für sich keinerlei Veranlassung, aus seiner Gleichheit mit sich selbst herauszutreten und in die Vielheit seiner Bestimmungen einzugehen. Es ist ja nur insofern das Logische, als es bei seiner Natur verharrt und die Gleichheit mit sich selbst gegen alle Störung festhält. Der Satz der Identität ist das Grundgesetz alles logischen Denkens. Wie kann es da zu einer Veränderung im Denken kommen? Wie kann der Begriff ein anderer werden, als er ist? Wie kann er sich zu neuen Bestimmungen fortbewegen?

Im endlichen Denken ist es das Alogische, das dem Denken Entgegengesetzte, der Widerspruch gegen die Natur des Denkens, was dieses in Bewegung setzt. Die Verwunderung ist, wie Aristoteles gesagt hat, der Ursprung der Philosophie. Die Tatsache, daß etwas da ist, was dem Gedanken nicht unmittelbar durchschaubar ist, was ihm nicht „einleuchtet", die Beunruhigung über ein Nichtgedankliches löst den Vorgang des Denkens aus. Wir denken nur, um einen vorhandenen Widerspruch aufzulösen, ein der Natur des Denkens nicht Entsprechendes hinwegzudenken.

Sollte dies im absoluten Denken anders sein? Auch hier kann es nur der Widerspruch sein, der das Logische veranlaßt, aus der abstrakten Allgemeinheit seiner Natur herauszutreten und sich

in sich zu besondern, nur mit dem Unterschiede, daß der Widerspruch hier, wo das Logische alles ist, nicht durch ein Außerlogisches veranlaßt sein kann, sondern unmittelbar in der Natur des Denkens selbst begründet sein muß. Im absoluten Denken muß folglich das Alogische selbst ein Moment, eine Bestimmung des Logischen sein, die das Logische selbst setzt, aber nur, um sie beständig wieder wegzuarbeiten, da auch hier die Vernunft den Widerspruch unmöglich dulden kann, ihr Wesen vielmehr gerade darin besteht, einen etwa auftauchenden Widerspruch als solchen zu erkennen und zu überwinden. Nur für das endliche, verständige Denken gilt der Satz des Widerspruches, daß einander widersprechende Gedankenbestimmungen nicht beide wahr sein können. Für das absolute Denken gilt er nicht. Hier ist vielmehr jede einzelne Denkbestimmung als solche mit einem Widerspruch behaftet und gerade dadurch genötigt, in die ihr entgegengesetzte „umzuschlagen", eine andere zu werden und so dem Logischen die Veranlassung zu geben, die beiden Gegensätze in eine neue höhere Bestimmung „aufzuheben".

M. a. W. jeder Begriff ist zugleich er selbst und sein Gegenteil. Infolge hiervon geht er in dieses über, stellt er die vorerst nur „an sich" vorhandene gegensätzliche Bestimmung heraus oder macht sie „für sich" und nimmt sie als „Moment" wieder in sich zurück, um sich damit zu seinem „Anundfürsichsein", zu einer neuen höheren Stufe seiner Wirklichkeit zu erheben, in welchem die beiden Gegensätze nur mehr als „aufgehobene Momente" enthalten sind. Darin besteht das „sich Verwirklichen (Realisieren) des Begriffs". Es stellt zugleich ein „Objektivieren", ein Herausstellen oder Gegenständlichmachen seiner ideellen Bestimmungen dar. Der Begriff strebt in diesem Gegensatze gleichsam von sich fort, erkennt die Gegensätze als seine eigenen Bestimmungen und kehrt wieder zu sich selbst zurück, indem er sie in sich hereinnimmt, sich selbst mit ihrem Inhalt bereichert und sich so zu immer neuen höheren und inhaltsvolleren Bestimmungen emporschraubt. Das ist es, was Hegel als die „Selbstbewegung des Begriffs" bezeichnet. Die Wirklichkeit ist der Prozeß des sich Verwirklichens der absoluten Denkbestimmungen durch Umschlagen dieser Bestimmungen in ihr Gegenteil und deren Aufhebung zu umfassenderen und inhaltsvolleren Begriffen. Sie ist

das Reich der Widersprüche, das aber zugleich deren beständige Versöhnung in sich einschließt. Der Widerspruch oder „das Negative", wie Hegel ihn auch nennt, ist nichts Endgültiges und Absolutes, sondern ein zu Überwindendes, ein notwendiger, logisch geforderter Durchgangspunkt zu einer höheren Gedankenbestimmung, die zwar selbst ganz ebenso mit einem Widerspruch behaftet ist, aber dies nicht bleibt, sondern gleichfalls in den Prozeß eingeht, bis sich endlich alle Widersprüche der Wirklichkeit zur einheitlichen Gesamtheit der „absoluten Idee" und weiterhin der absoluten Einerleiheit des Idealen und Realen, des absoluten Bewußtseins oder des absoluten Geistes aufheben, in welchem alle Widersprüche nur noch als aufgehobene Momente existieren.

Auf diese Weise sind die Begriffe selbst die Gegenstände. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie ohne ein von ihnen selbst verschiedenes Subjekt sich unmittelbar auf Grund ihrer eigenen widerspruchsvollen Beschaffenheit von Bestimmung zu Bestimmung fortentwickeln. Erst so ist das absolute Denken wirklich die Einerleiheit von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, ein Denken, das sich das Sein selbst gibt, ein Sein, das sich ins Denken aufhebt. Die Selbstbewegung des Begriffes aber bezeichnet Hegel als eine dialektische, sofern sie auf dem Widerstreite und der Versöhnung der Gegensätze beruht, und ihre Widerspiegelung im Kopfe des Philosophen ist die dialektische Methode.

Der Stein der Weisen scheint gefunden. Das Denken der Philosophen ist an seinem Ziele angekommen. Die Frage: wie ist zweifellos gewisse Wirklichkeitserkenntnis möglich? hat ihre endgültige Beantwortung erhalten. So lange ich, der Philosoph, die Wirklichkeit dachte, war mein Denken noch nicht diese Wirklichkeit selbst, fielen Denken und Sein, Begriff und Gegenstand noch nicht in eins zusammen, solange konnte ich nicht sicher sein, in die objektiven Gedanken der Wirklichkeit nicht etwas von meinen eigenen subjektiven Gedanken einzumischen und sie dadurch zu verfälschen und zu trüben. Jetzt aber, wo der Philosoph vermittelst der dialektischen Methode die Begriffe sich unmittelbar auseinander entwickeln, sie sich selbst verwirklichen, sich vergegenständlichen (objektivieren) läßt, ist sein subjektiver

Denkprozeß zugleich in Wahrheit ein objektiver; jetzt darf er folglich versichert sein, in der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs das vorbewußte und unbewußte göttliche Denken in seinem Bewußtsein selbst als solches nachzudenken. Denn nunmehr ist es nicht das Subjekt in seiner Zufälligkeit und Willkür, das die objektiven Gedanken der Wirklichkeit denkt, sondern die Wirklichkeit selbst denkt sich im Bewußtsein des philosophierenden Subjektes. Es denkt in mir, wie Lichtenberg sagt. Und dieses „Es" ist selbst nichts anderes als der Prozeß meiner eigenen Gedanken. Das Denken des Seins (Gen. obj.) ist das Denken des Seins (Gen. subj.): das subjektive Denken des Philosophen ist als solches zugleich ein objektives Denken. Der Begriff gibt sich auf Grund des ihm innewohnenden Widerspruches seinen Inhalt selbst. Der spekulative Gedankenfortschritt ist der zutreffende Ausdruck der Bewegung der Sache. Die dialektische Selbstbewegung des Begriffs (Gen. obj.) im Kopfe des Philosophen ist die dialektische Selbstbewegung des Begriffs (Gen. subj.) in der Wirklichkeit. Das Absolute ist ja eben selbst die dialektische Methode. Der Philosoph schaut diesem objektiven Vorgange der Gedankenbewegung gleichsam nur untätig zu, um dessen einzelne Bestimmungen zu verzeichnen. Die dialektische Methode setzt den Philosophen in den Stand, die unbewußten Gedanken des Absoluten bewußt und doch in absoluter Weise nachzudenken!

Wir können hierüber heute nur den Kopf schütteln und höchstens die großartige Kühnheit dieser Gedanken Hegels bewundern, nach welchen der Philosoph imstande sein soll, den göttlichen Schöpfungsgedanken als solchen selbst zu denken, Gott bei seiner Erschaffung der Wirklichkeit aus dem reinen Denken gleichsam unmittelbar über die Schultern zuzuschauen. Die dialektische Methode, die dereinst die Köpfe berauschte und die philosophierenden Geister mit dem Hochgefühle der Gottähnlichkeit erfüllte, erscheint uns Gegenwärtigen nur mehr wie ein verworrener Traum des Denkens und vermag uns kaum noch etwas anderes als ein Lächeln abzulocken, seit Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen" und v. Hartmann in seiner Schrift „Über die dialektische Methode" ihre gänzliche Unhaltbarkeit, ja, Widersinnigkeit erwiesen haben. Es erscheint uns kaum faßlich, wie

man einmal meinen konnte, in der Aufhebung des Denkgesetzes der Identität erst die wahre Logik zu besitzen, der logischen Beschaffenheit des Wirklichen näher kommen und sich ihrer dadurch unmittelbar bemächtigen zu können, daß man sie in einen völligen Gegensatz zu aller gewöhnlichen menschlichen Logik stellte und die Gesetze dieser Logik ihr gegenüber außer Spiel setzte.

Aller bisherige Idealismus, der die Erkenntnis der Wirklichkeit auf deren gedankliche Natur gestützt hatte, war mit seiner Ableitung der Wirklichkeit aus dem Gedanken bloß im Gedanklichen stecken geblieben. Er hatte die ideale Wirklichkeit der Ideen mit Plato für die eigentliche wahre Wirklichkeit erklärt und sich folgerichtig genötigt gesehen, die uns unmittelbar gegebene sinnliche, natürliche Wirklichkeit für eine nur uneigentlich sogenannte Wirklichkeit, für bloßen Schein und Traum auszugeben. Hegel glaubte, vermittelst seiner Dialektik auch die gewöhnlich so genannte raumzeitliche Welt der Natur und des Bewußtseins aus dem bloßen Begriffe ableiten und verständlich machen zu können. Gehört es doch nach ihm zum Wesen des Begriffs, auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung angelangt, in seiner Vollendung zur absoluten (rein logischen) Idee in die seinem Wesen widersprechende Wirklichkeit der Natur umzuschlagen, um im Geiste, zunächst im subjektiven, wie er in der Empfindung begründet ist, sodann aber auch im objektiven, wie er uns im Rechte, der Moralität und der Sittlichkeit des Staats- und Kulturlebens entgegentritt, und endlich im absoluten Geist in der Form der Kunst, der Religion und der Philosophie aufzuerstehen und sich wieder zu seiner reinen Idealität und Ewigkeit zurückzufinden. Allein diese ganze Annahme, deren folgerichtige geniale Durchführung durch alle verschiedenen Teile des Systems hindurch den eigentlichen Ruhmestitel Hegels ausmacht, beruht doch auf einer vollständigen Verkennung des eigentlichen Wesens dessen, was eigentlich Wirklichkeit genannt wird. Denn diese ist das Reich des Wirkens und Gewirktseins, sie gründet sich auf den Begriff der Wirksamkeit. Im reinen Denken aber gibt es keine Wirksamkeit, kein Wirken, kein Verursachen, sondern nur ein logisches Sichbedingen. ein Aus- und Aufeinanderfolgen der Gedanken mit seinem Widerspruche einer unzeitlichen (ewigen) Denkbewegung, und darum

kann dies Reich des Logos zu allerletzt für die eigentliche und wahre Wirklichkeit angesehen werden.

M. a. W. gerade diejenige Wirklichkeit, um deren Erkenntnis es uns zu tun ist, diese zeitliche, sinnliche, erfahrungsmäßige Wirklichkeit, bleibt auch in Hegels Weltanschauung unerreichbar für den Begriff. Diejenige Wirklichkeit aber, die er an deren Stelle einsetzt, die rein logische, ideale Wirklichkeit der Gedanken oder Begriffe, erklärt die uns gegebene Wirklichkeit nicht, und ihre Annahme entspringt nicht aus der Forderung der Erkenntnis dieser Wirklichkeit überhaupt, sondern nur ihrer zweifellos gewissen Erkenntnis.

Zweifellos gewiß ist nur die Erkenntnis aus reiner Vernunft. Die Wirklichkeit muß folglich aus reiner Vernunft, sie muß rein vernünftig oder logisch sein, um mit zweifelloser Sicherheit, aus reiner Vernunft erkannt werden zu können. Aber die uns erfahrungsgemäß gegebene raumzeitliche, sinnliche Wirklichkeit ist nicht rein vernünftig, kann mithin auch aus reiner Vernunft und folglich auch mit zweifelloser Gewißheit nicht erkannt werden!

Der Grundfehler Hegels liegt hiernach nicht sowohl in seiner dialektischen Methode, auch nicht in der näheren Ausführung seiner panlogistischen Weltanschauung, sondern in der Voraussetzung dieser ganzen Weltanschauung überhaupt, in der Forderung einer zweifellos gewissen Wirklichkeitserkenntnis, und diesen Fehler teilt er mit der gesamten rationalistischen Philosophie seit Plato, Kant nicht ausgenommen. Denn auch Kant sucht in seiner Vernunftkritik doch nur die in sich widersinnige Frage zu beantworten, wie Erfahrung möglich ist aus reiner Vernunft. Es ist daher auch nichts ungeschichtlicher und ungerechter, als den Nachfolgern Kants den Vorwurf zu machen, daß sie von diesem abgewichen seien und die Philosophie dadurch in eine schimpfliche Sackgasse geführt hätten. Wer so urteilt, hat weder Kant noch Fichte, Schelling und Hegel, noch den Entwicklungsgang der Geschichte der Philosophie überhaupt verstanden. Haben die Genannten doch in Wahrheit die Fragestellung Kants nur in erweitertem Umfange wieder aufgenommen und die Kantischen Gedanken zu Ende gedacht. Und hier ist es die weltgeschichtliche Bedeutung Hegels, die letzten und

äußersten Folgerungen aus den Voraussetzungen der Vernunftkritik gezogen und damit den gesamten Rationalismus selbst widerlegt zu haben[1]). Es gibt in der Wissenschaft und besonders in der Philosophie Gedanken, die einmal gefaßt und zu Ende gedacht werden müssen, bevor ein Fortschritt über die bisherige Stellung möglich ist. Hegel hat dies mit dem Gedanken der zweifellosen oder absoluten Wirklichkeitserkenntnis getan, und daß er dies mit einer Kühnheit getan hat, die selbst vor dem Unmöglichsten, der Aufhebung der Denkgesetze, nicht zurückschreckte, das macht recht eigentlich seine Größe aus und hebt ihn so hoch über die Schar jener vielen verständigen Köpfe hinaus, die über ihn zu lächeln belieben, aber selbst einen Gedanken niemals zu denken imstande sind, der sich über die Gewöhnlichkeit emporhebt.

Die heutige Zeit fühlt sich sehr erhaben über Hegel. Sie ist stolz darauf, daß sie ein für allemal gegen die Verirrungen der idealistischen Spekulation gefeit sei und es ihr niemals widerfahren könne, dem Wahngebilde eines absoluten Denkens nachzujagen. Aber hat sie hierzu im Grunde ein Recht? Strebt nicht auch sie in der Philosophie noch immer nach zweifelloser Gewißheit der Erkenntnis? Müht nicht auch sie sich noch immer mit der Aufgabe ab, die Philosophie in den Rang einer „strengen", d. h. zweifellos sicheren, Wissenschaft im Sinne der Mathematik zu erheben? Spielt nicht das Suchen nach der absoluten philosophischen Methode auch in ihr noch immer vielleicht die wichtigste Rolle? Haben alle Bemühungen um die Erkenntnistheorie, die in der Philosophie der letzten beiden Menschenalter einen so breiten Raum einnehmen, im Grunde einen anderen Zweck gehabt, als die Möglichkeit einer zweifellosen Wirklichkeitserkenntnis zu begründen?

Diese alle sind von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Die Bedingungen einer absoluten Erkenntnis sind im deutschen spekulativen Idealismus und insbesondere durch Hegel endgültig festgestellt, und das Versagen der panlogistischen Philosophie beweist nur die Verkehrtheit der ganzen Fragestellung. Wenn

---

[1]) Vgl. Leopold Ziegler: „Der abendländische Rationalismus und der Eros", 1905.

eine solche apodiktische Gewißheit möglich ist, so einzig und allein auf dem von Hegel eingeschlagenen Wege der „Selbstbewegung des Begriffs“ oder des sich selbst denkenden Denkens. Hebt diese Auffassung sich durch ihre widersinnigen Folgerungen selber auf, so gibt es eben gar keine zweifellose Wirklichkeitserkenntnis, so jagt die Philosophie einem Irrlicht nach, wenn sie trotz des Zusammenbruchs des Hegelschen Panlogismus auch heute vielfach noch immer meint, sich der Wirklichkeit mit unanfechtbarer Sicherheit bemächtigen zu können. Weder wenn das Sein als bloßes reines Denken, noch wenn es als bloßes Bewußtsein aufgefaßt wird, dürfen wir versichert sein, es mit der Wirklichkeit selbst zu tun zu haben. Weder das Denken-Sein noch das Bewußt-Sein ist das Sein, das den Namen der Wirklichkeit verdient, und um das es uns eigentlich zu tun ist. Die Wirklichkeit ist das Reich des Wirkens, und eine Wirksamkeit, ein Verhältnis von Ursache und Wirkung gibt es weder im Gebiete der reinen Gedanken, noch in demjenigen des Bewußtseins, weder in der reinen Vernunft noch in der sog. reinen Erfahrung, da diese sich mit dem Bewußtsein deckt und das Bewußtsein ein passives, zuständliches, unwirksames und damit auch unwirkliches „Sein“ ist. Gibt es überhaupt eine Wirklichkeit im Sinne des Wirkens und Gewirktseins, so kann sie nur mittelbar vom Bewußtsein aus erschlossen werden. Ein solcher Schluß aber ist niemals zweifellos gewiß. Damit müssen wir darauf verzichten, die Wirklichkeit mit zweifelloser Sicherheit erkennen zu wollen, und müssen wir uns bei unserer Wirklichkeitserkenntnis mit bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen.

Was uns heute unter dem Einflusse der Erfahrungswissenschaften und des um sich greifenden Skeptizismus abhanden gekommen ist, ist der Glaube an die einfache Tatsache, daß die Wirklichkeit Gedanke oder logisch sein muß, um überhaupt gedacht und vermittelst der logischen Formen unseres Geistes erkannt werden zu können, und daß der Gedanke der Wirklichkeit gewollt, von einem (selbst nicht wieder logischen, d. h. alogischen) Willen verwirklicht sein muß, wenn es tatsächlich die Wirklichkeit und nicht der bloße Gedanke einer solchen sein soll, die den Gegenstand unseres Erkennens bildet. Daß die Wirklichkeit bloß Gedanke, reine Vernunft, absoluter Logos und nichts

weiter sein soll, das war der verhängnisvolle Irrtum Hegels, der aber, wie gesagt, nicht aus der Forderung der Wirklichkeitserkenntnis überhaupt, sondern nur einer zweifellosen Wirklichkeitserkenntnis entsprang. Daß jedoch die Wirklichkeit vernünftig und nur das Vernünftige wirklich ist, sofern das Vernünftige, der Gedanke, die Idee allein den Gegenstand oder Inhalt des weltschöpferischen Willens bildet, das ist die unverlierbare Wahrheit der Hegelschen Philosophie, ja, alles spekulativen Idealismus überhaupt; und diese Einsicht uns zurückzuerobern, ist die wichtigste Aufgabe, die unserem Denken in der Gegenwart gestellt ist, wenn wir nicht wie das ausgehende Altertum, in Skeptizismus und Relativismus bzw. in die phantastische Nebelwelt der Theosophie und Anthroposophie versinken, uns einen Hoffnungsschimmer für die Zukunft in dieser trüben Gegenwart bewahren und wir nicht auch in philosophischer Hinsicht den „Untergang des Abendlandes“ besiegeln wollen.

Mit solcher Überlegung gewinnt auch die Hegelsche Philosophie für uns wieder ein erneutes Interesse. Ein genaueres Studium Hegels könnte unserer Philosophie nur von größtem Nutzen sein. Dafür, daß sie zu Hegel „zurückkehrte“, wie so viele unter uns gemeint haben, zu Kant zurückkehren zu müssen, um zu einer haltbaren philosophischen Weltanschauung zu gelangen, besteht kaum irgendwelche Gefahr. Aber sich in den tieferen Sinn seines Panlogismus versenken, von diesem Standpunkt aus die Fragen der Gegenwart einer erneuten Durchsicht unterwerfen, heißt nicht, sich an die Geschichte verlieren, sondern die Zukunft vorbereiten. Und daß wir wieder an die Vernunft der Wirklichkeit, an die logische Beschaffenheit des Daseins glauben lernen, ist die erste unerläßliche Bedingung, um die Gegenwart ertragen zu können.

Im gleichen Verlage erschien:

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE

★

DIE ERKENNTNIS DER WIRKLICHKEIT ALS SELBSTERKENNTNIS

VON

ARTHUR DREWS

a. o. Professor der Philosophie
an der technischen Hochschule Karlsruhe

★

Gr.-8°. 338 Seiten. Brosch. 50.— Mk.

In Halbleinen gebunden 60.— Mk.

★

Die vorliegende Einführung in die Philosophie unterscheidet sich dadurch von den meisten Werken ähnlicher Gattung, daß sie ihren Gegenstand nicht in enzyklopädischer Weise behandelt und eine Übersicht über das Gesamtgebiet der Philosophie gibt, sondern nur das Grundproblem der gesamten Philosophie, nämlich das Problem der Wirklichkeit und dies sowohl vom erkenntnistheoretischen als auch vom metaphysischen Standpunkt aus behandelt.